BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

DEEL 98





's-GRAVENHAGE - MARTINUS NIJHOFF - 1939

INHOUD

Bladz.

Notulen van de Bestuurs- en Algemeene Vergaderingen.

Cari!

EEN VLEUGJE LICHT IN EEN DUISTER VERHAAL *).

DOOR

C. C. BERG.

I.

Onzin of misverstand?

1. Het zonderlinge verhaal omtrent den veldtocht tegen Saḍeng in Brandes' Pararaton-vertaling. — 2. Krom's weergave en commentaar. — 3. De onbegrijpelijkheid van het Saḍeng-verhaal wijte men niet in de eerste plaats den auteur der Pararaton. — 4. Eer zoeke men een oplossing in een nieuwe vertaling der betrokken Pararaton-passage.

1. Er zal wel geen tweede verhaal in de Pararaton gevonden worden zóó onbegrijpelijk, naar wat er tot dusverre in vertaling van gemaakt is, als dat van den strijd, dien de dragers van het Maja-Pahitsche gezag in 1331 A.D. te voeren hebben gehad tegen Saḍeng. Wien dit verhaal niet voor den geest staat, zij in herinnering gebracht, dat Brandes het als volgt heeft weergegeven:

„Taḍah, de *patih amangkubhumi,* was ziek en kon nu en dan niet op audientie gaan; hij verzocht Hare Majesteit hem als *mangkubhumi* te ontslaan, wat niet werd aangenomen. Hij keerde daarop naar huis terug, riep Gajah mada, en zij hadden een gesprek in de *pĕṇḍapa.* Hij beval Gajah mada *patih* te Majapahit te worden, doch nog geen *mangkubhumi*: „Ik zal u steunen bij

*) Prof. Dr. N. J. Krom was zoo vriendelijk dit opstel in zijn oorspronkelijken vorm door te lezen en mij van zijn oordeel er over op de hoogte te stellen. Door hem geuite bezwaren tegen beschouwingen over de identiteit van den echtgenoot van Dara-Jingga in hoofdstuk IV hebben mij aanleiding gegeven om dat gedeelte van mijn betoog op belangrijke punten te herzien. Voor de verleende hulp spreek ik hem hier gaarne mijn oprechten dank uit. B.

alles wat u lastig wezen zal". Gajah mada zeide: „Ik wil nu nog geen *patih* worden. Als ik van Sadeng terug zal zijn, dan wil ik het wel; als het mij vergeven zal zijn, dat ik ongeluk heb gehad, dan zal ik het kunnen doen". „Goed, mijn jongen, ik zal u steunen in alles wat u moeite geeft of lastig wezen zal". Toen, toen hij Arya Tadah's belofte hoorde, herleefde Gajah mada's moed weer. Hij vertrok daarop naar Sadeng. Den *mantri*'s *arara-man*, en ook den *apatih amangkubhumi*, werd wijs gemaakt, dat Kĕmbar het eerst voor Sadeng had gelegen. De *amangkubhumi* werd boos, hij zond er buiten-*mantri*'s (op uit); er gingen vijf *bĕkĕl*'s, ieder met vijf man. Zij vonden Kĕmbar in het woud dwars op een omgevallen boom zitten, als zat hij te paard, en hij sloeg met zijn karwats naar hen, die in opdracht hadden op hem te gaan zitten (?). De *mantri*'s en de *kuki gusti*, de *apatih amangkubhumi*, hadden de opdracht gegeven op hem te gaan zitten (?), omdat hij het eerst de lieden van Sadeng omsingeld had. Een der gezondenen, die hij in het gezicht wilde slaan, ontkwam achter een boom. Kĕmbar zeide: „Ik onderwerp mij niet, ik vecht liever dan dat ik mij aan uwen heer onderwerp". Zij gingen daarop heen, en berichtten, wat Kĕmbar gezegd had.

Gajah mada zweeg, omdat men hem voor geweest was, en de lieden van Sadeng al omsingeld waren (?).

Tuhan Wuruju was een *dewa-putra* van Pamĕlĕkahan; als deze met zijn zweep klapte, dan hoorde men het overal, en schrikte men er te Majapahit van.

Een korten tijd later kwam Zijne Majesteit (zelf) Sadeng ten onder brengen"[1]).

2. Men ziet, dat een groot deel van dit verhaal, zooals het in het Nederlandsch wordt weergegeven, variëert van nonsens tot onzin. Brandes vond dit blijkbaar ook, want hij heeft zich beperkt tot het plaatsen van een paar vraagteekens en het maken van een terloopsche opmerking over de geringe waarde dezer gegevens[2]); overigens heeft hij het verhaal vrijwel ongecommentariëerd gelaten[3]), en zelfs geen poging ondernomen om de bedoeling er van te achterhalen. En daar in de tweede uitgave van de Pararaton slechts enkele opmerkingen van ondergeschikt belang aan den tekst van Brandes toegevoegd konden worden, opmerkingen van Jonker en van Poerbatjaraka, waarvan wij straks wel is waar een goed gebruik zullen kunnen maken, doch die de interpretatie van de tekstpassage

als geheel toch niet veel verder gebracht hebben, schoot Krom bij het schrijven van de geschiedenis van het Regentschap weinig anders te doen over dan het Pararaton-verhaal omtrent Saḍeng naar Brandes' vertaling te recapituleeren, op de onbegrijpelijkheid er van te wijzen, en in het licht te stellen, wat wij uit andere bron over den strijd tegen Saḍeng wèl aan positieve kennis kunnen putten, al is het ook weinig.

Krom doet dit als volgt:

„....1331 is het jaar, waarin diens [sc. Gajah-Mada's] aanvaarding van genoemde hooge waardigheid [sc. het ambt van rijksbestierder] valt. De wisseling in het rijksbestierderschap schijnt samen te hangen met de moeielijke omstandigheden, welke het rijk doormaakte tengevolge van een opstand in den Oosthoek. De Nāgarakṛtāgama bepaalt er zich toe vast te leggen, dat in 1331 de vijanden in Saḍeng en Kĕṭa ten val kwamen, beoorloogd door de troepen der regentes en dat deze vorstin den last der regeering toevertrouwde aan Gajah Mada (49:3); elders (70:3) wordt verband gelegd, door Saḍeng met Bali te noemen als een der tooneelen van de krijgsdaden, waardoor die trouwe staatsdienaar zich verdienstelijk had gemaakt"....

Het is weder de Pararaton, die tracht ons over de gebeurtenissen van 1331 veel uitvoeriger in te lichten, maar dat doet op een wijze, welke meer raadselen opgeeft dan oplost. Het verhaal (p. 139 sq.) vangt aan, dat de rijksbestierder, die hier zooals wij weten ten onrechte Taḍah heet, ziek is en ontslag verzoekt, wat niet dadelijk wordt toegestaan. Hij tracht dan Gajah Mada over te halen zich voor de opvolging beschikbaar te stellen, maar deze zegt dit pas te willen doen als hij van Saḍeng terug zal zijn. Wat er daar aan de hand is, wordt ons niet medegedeeld, en evenmin waarom hij, daarheen vertrokken, toch klaarblijkelijk over zijn bezwaren heenstapt [1]); nog duisterder is echter wat er dan verder gebeurt. *Dit ligt trouwens niet uitsluitend aan den Pararaton-schrijver, maar ook aan onzekerheid in de vertaling.* Den patih en den mantri's wordt wijs gemaakt, dat Kĕmbar — wie dat is, blijkt ook al niet, de naam wordt hier voor het eerst genoemd — het eerst voor Saḍeng had gelegen (of: Saḍeng reeds omsingeld had). Er worden eenige lieden op hem afgezonden, die hem in een bosch dwars op een omgevallen boom vinden zitten; hij slaat met de karwats

naar hen en wil naar geen bevelen luisteren. Onverrichterzake keeren zij dus terug en Gajah Mada zwijgt, omdat men hem reeds voor geweest is en de lieden van Saḍeng reeds omsingeld zijn.

Als het verhaal zoover is, volgt opeens een mededeeling, die er oogenschijnlijk niets mee te maken heeft: Tuhan Wuruju was een dewaputra van Pamĕlĕkahan; als hij met de zweep klapte, hoorde men het overal en schrikte men er te Majapahit van. Dan krijgt men als besluit van de Saḍeng-episode, dat korten tijd later *sang sinuhun* (d.i. volgens Brandes de echtgenoot der regentes) zelf Saḍeng ten onder kwam brengen.

Ook wanneer wij de tirade van den prins van Pamĕlĕkahan terzijde laten — volgens Rouffaer kan dat de oudste vermelding van den naam Malaka zijn, die reeds begon schrik te verspreiden, zelfs in de Javaansche hoofdstad — *blijft er zooveel raadselachtigs, dat men niet kan aannemen, dat de auteur zelf dat alles in zijn verband begrepen heeft: het schijnt gelicht uit een uitgebreider lezing en dan op zeer onoordeelkundige wijze.* Wij behoeven dat misschien niet al te zeer te betreuren, gezien de onbetrouwbaarheid van de bijzonderheden in voorafgaande Pararaton-passages. Het schijnt er op neer te komen, dat Kĕmbar op de een of andere wijze Gajah Mada dwars zit, door buiten hem om Saḍeng te bevechten; doch wij vragen vergeefs, waarom hij dan niet doortast en wat hij verder doet, en ten slotte is ook het bericht, dat de eindoverwinning aan den prinsgemaal toeschrijft, in strijd met de bovenaangehaalde Nāg.-plaats, die de eer daarvan aan Gajah Mada geeft, terwijl toch uitgesloten is, dat de hofdichter den vader des konings te kort zou doen"[5]).

3. In deze passage uit Krom's werk, die ik eenigszins uitvoerig geciteerd heb, omdat zij vooral aan het slot precies aanduidt, voor welke moeilijkheden Brandes' vertaling ons laat staan[6]), heb ik twee zinnen cursief laten drukken, daar zij min of meer met elkander in strijd zijn. In den tweeden uit Krom de meening, dat de Pararatonschrijver nauwelijks alles kan begrepen hebben van wat hij neerschreef, daar het verhaal dan niet zulk een wonderlijken vorm gekregen zou hebben; in den eersten wil hij het feit, dat het verhaal ons zoo duister is, wel is waar voor een deel den auteur der Pararaton ten laste leggen, maar voor een ander deel toch ook den

vertaler, die niet alle moeilijkheden van den Oud-Javaanschen tekst heeft kunnen overwinnen. Maar mag men, zoo dient gevraagd te worden, den auteur der Pararaton eigenlijk wel onduidelijkheid van uitdrukking verwijten, zoolang de mogelijkheid openstaat, dat Brandes het verhaal van den man niet volkomen begrepen heeft, en zoolang, casu quo, niet vastgesteld is geworden, hoever Brandes' misverstand gaat?

Het gezag van Brandes en het feit, dat het Sadeng-verhaal in de bestaande vertaling inderdaad uitzonderlijk vreemd aandoet, verklaren ten volle, hoe het vigeerende oordeel tot stand is gekomen. Niettemin is de veronderstelling, dat de schrijver der Pararaton zelf met zijn stof niet geheel in het reine gekomen zou zijn, een ultima ratio, waarmede men uiterst voorzichtig dient te zijn. De korte verhalen in dit gedeelte van de Pararaton zijn — het is herhaaldelijk in het licht gesteld geworden — zeer beknopte weergaven van veel uitvoeriger geschriften. Nu wij ruimer gelegenheid hebben om de lezing der uitvoerige geschriften met die der correspondeerende Pararaton-passages te vergelijken [7]), blijkt, dat in sommige gevallen de weinige Pararaton-regels den inhoud der uitvoerige geschriften juist, zij het af en toe met détailverschillen, welke tot redactievarianten te herleiden zijn, weergeven, en dat in andere gevallen Brandes' interpretatie der Pararaton aan de hand van de uitvoerige verhalen zóó verbeterd kan worden, dat er harmonie blijkt te bestaan, waar aanvankelijk tegenstrijdigheid geconstateerd scheen te moeten worden [8]). Welnu, ligt het dan niet voor de hand, dat wij in die gevallen, waarin er naast de Pararaton-lezing geen uitvoeriger verhaal ter beschikking staat, de onbegrijpelijkheid van het Pararaton-verhaal eveneens eer uit onze onvoldoende kennis dan uit onbekwaamheid van den Oud-Javaanschen kroniekschrijver verklaren?

4. De op zichzelf reeds ietwat vreemde opvatting, dat de man van de Pararaton zijn eigen mededeelingen niet begrepen zou hebben, kunnen wij dus, naar het mij voorkomt, beter laten vervallen. Blijft de veronderstelling, dat er iets hapert aan Brandes' interpretatie van het Sadeng-verhaal. En de vraag doet zich voor, of Brandes wellicht over moeilijkheden gestruikeld is, die thans, ruim veertig jaren na zijn poging, uit den weg geruimd zouden kunnen worden.

Ik geloof inderdaad, dat Brandes' vertaling, na hetgeen er reeds door de heeren Jonker en Poerbatjaraka aan verbeterd is [9]), nog wel een zoodanige correctie toelaat, dat het geheel iets begrijpelijker

wordt, vooral, nu wij uit de Nāgarakṛtāgama eenige positieve gegevens omtrent den strijd tegen Saḍeng tot onze beschikking hebben, die ons tot richtsnoer kunnen dienen. Duidelijk wordt hetgeen zich in 1331 in en nabij Saḍeng afgespeeld heeft, daarmee nog geenszins. Zoolang het uitgebreide verhaal, waarvan de Pararaton-passage een beknopte weergave is, zelf niet teruggevonden is geworden — en de kans daarop is niet zoo heel groot —, is er weinig hoop, dat wij ooit achter de détails van dit krijgsbedrijf zullen komen, al zouden wij dat, ook om heel andere redenen, nog zoo graag willen [10]). Maar in ieder geval kunnen wij de grootste moeilijkheden, die de bestaande vertaling biedt, vermoedelijk wel wegnemen, en door de invoering van eenige verbeteringen van het geheel iets redelijks en betrekkelijk begrijpelijks maken. Hetgeen dan reeds iets gewonnen is!

II.

De Nāgarakṛtāgama-gegevens over den strijd tegen Saḍeng.

1. De gegevens van Nāgarakṛtāgama 49, 3 en 70, 3. — 2. Tekst en Kern's vertaling van Nāgarakṛtāgama 49, 3. — 3. Kern's vertaling van het woord tĕwĕk van 49, 3, c en de invloed van deze vertaling op de interpretatie der strophe. — 4. Tĕwĕk heeft echter een andere beteekenis dan Kern heeft aangenomen. — 5. Adstructiemateriaal. — 6. Gewijzigde vertaling van 49, 3. — 7. De interpretatie van Nāgarakṛtāgama 70, 3, d. — 8. Over het swabhṛtya van 49, 3, b. — 9. Samenvatting.

1. Voor een vruchtbare behandeling van het Pararaton-fragment, dat hierboven in Brandes' vertaling gereleveerd is geworden, is het gewenscht, dat eerst worde vastgesteld, van welke vaststaande feiten of althans betrouwbare mededeelingen wij kunnen uitgaan.

Zooals Krom reeds in het hierboven afgedrukte citaat heeft opgemerkt, verschaffen twee Nāgarakṛtāgama-strophen ons inlichtingen, 49, 3 en 70, 3. Ook de vertaling van deze strophen laat eenige correctie toe, die voor ons doel van beteekenis is. Wij laten haar hier, ter verduidelijking van ons betoog, in tekst en vertaling volgen.

2. Strophe 49, 3 dan luidt als volgt:

Ring agnīṣwarī Çāka tang çatru çīrṇa,
Saḍeng mwang Kĕṭālah dinon ing swabhṛtya,
tĕwĕk ning jagadrakṣaṇa bwatnya sumrah,
ri sang mantry anāmā Madâtyanta wijña[11]).

En in Kern's vertaling:

„In Çāka 1253 verdelgde zij hare vijanden; Saḍeng en Kĕṭa leden de nederlaag, door hare troepen beoorloogd. Ten tijde van hare regeering vertrouwde zij den last ervan toe aan den Minister (mantri), Mada genaamd, een zeer beleidvol man".

3. Het woord, waar het bij de interpretatie van deze strophe voor ons op aankomt, is het *tĕwĕk* van regel c. Zooals men uit Kern's vertaling kan lezen, beschouwde hij *tĕwĕk ning jagadrakṣaṇa* als een determineerende samenstelling, in haar geheel als bijwoordelijke bepaling gebruikt in den zin, die de rest van de strophe vormt. Aangezien het begin van de regeering der Regentes blijkens 49, 1 in 1251 Çāka viel en de strijd tegen Saḍeng in 1253 Çāka, vloeit uit deze interpretatie voort, dat Kern *tĕwĕk* niet heeft opgevat als aanduiding van het tijdstip, waarop de Regentes de regeering aanvaard heeft — aangezien de volgorde der versregels dan niet a b c d, doch c d a b had moeten zijn —, doch als aanduiding van het tijdvak, gedurende hetwelk zij geregeerd heeft. Voorts hangt met deze opvatting van *tĕwĕk* samen, dat hij de versregels c/d als een nieuwe mededeeling beschouwde; dat hij dus den inhoud van strophe 49, 3 te splitsen achtte in twee afzonderlijke mededeelingen, die van a/b en die van c/d; dat hij, daar de mededeelingen dezer Nāgarakṛtāgama-zangen chronologisch gerangschikt zijn, Gajah-Mada als rijksbestierder wilde zien optreden na afloop van en buiten verband met den strijd tegen Saḍeng; dat hij veeleer op grond van het feit, dat het begin van de regeering der Regentes, zooals gezegd, volgens 49, 1 in 1251 Çāka = 1329 A.D., en het optreden van Gajah-Mada als leider der Maja-Pahitsche politiek volgens 71, 1, a in 1253 Çāka = 1331 A.D., dus slechts twee jaar later, viel, en Gajah-Mada nog het land leidde, toen de Regentes in 1350 A.D. de regeering aan haar zoon overdroeg, in 49, 3, c wilde lezen, dat de auteur op de samenwerking van de Regentes en Gajah-Mada gedurende vrijwel den geheelen regeeringstijd van deze laatste den nadruk legt; en dat hij dus in *bwatnya* een aanduiding van den last van het regeeren in het algemeen zag, en niet een aanduiding van

de bijzondere zwaarte der regeeringstaak in oorlogstijd, zooals het geval zou zijn, wanneer men tusschen 49, 3, c en de beide voorgaande versregels een inniger verband zou leggen.

Misschien stellen wij de kwestie hier iets te scherp, en moeten wij aannemen, dat Kern ondanks zijn vertaling wèl verband heeft gelegd tusschen de eerste en de tweede helft van 49, 3. In dat geval heeft het echter toch zijn nut om te zeggen, wat men uit de door hem geboden vertaling zou kunnen lezen, omdat de mogelijkheid van het misverstand, dat hier dan zou ontstaan, ons toch in ieder geval zou nopen om in het licht te stellen, wat er aan Kern's interpretatie onaanvaardbaar is.

4. Want Kern's vertaling is stellig niet te handhaven. Wanneer men het „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek" van van der Tuuk opslaat s.v. *tĕwĕk* (II, 679), ziet men, dat er drie woorden *tĕwĕk* van elkaar te onderscheiden zijn: 1° een *tĕwĕk* in de beteekenis „dolk", „zwaard", 2° een *tĕwĕk* in den zin van „verzadigd", en 3° een *tĕwĕk*, dat hetzij „aanleiding" of „oorzaak", hetzij „tijdstip, waarop iets begint", beteekent.

Wij hebben voor onze plaats klaarblijkelijk alleen te maken met het sub 3° opgegeven *tĕwĕk*. En wanneer wij de daarvoor opgegeven beteekenissen eens nader beschouwen, rekening houdende met het bewijsmateriaal, dat van der Tuuk bijeengebracht heeft, komen wij tot het resultaat, dat de beteekenissen „aanleiding" of „oorzaak" aan den eenen kant en „tijdstip, waarop iets begint" aan den anderen kant twee aspecten zijn van hetzelfde begrip, en dat het moeilijk is om te bepalen, of de eene dan wel de andere beteekenis primair is.

Laat ons het dus zóó formuleeren: *tĕwĕk* duidt aan het feit van het optreden van een verandering in een complex van omstandigheden, dat een nieuwen toestand tot gevolg heeft, en is dus met „tijdstip, waarop iets begint" te vertalen in een context, waarin mededeelingen van historischen aard gedaan worden of waarin het historisch moment vooral van belang is, terwijl het met „aanleiding" of „oorzaak" vertaald kan worden in een samenhang, waarin het vooral om de verklaring van een of ander verschijnsel gaat, en waarin dus het causale moment op den voorgrond treedt.

5. Aangezien de beteekenis van het woord *tĕwĕk* in ons betoog een rol van groot belang zal blijken te spelen, veroorloof ik mij het door van der Tuuk geboden bewijsmateriaal, voor zoover de

herkomst er van nog nagegaan kan worden[12]), aangevuld met hetgeen Juynboll nog extra geeft in zijn „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst", hier in extenso te behandelen. Het spreekt vanzelf, dat ik van elke bewijsplaats niet tevens den bijbehoorenden context heb kunnen doorwerken, en dat de vertalingen dus slechts als voorloopige voorstellen beschouwd mogen worden, die bij latere bestudeering van de teksten, waaraan zij ontleend zijn, nog naar behoefte gewijzigd zullen kunnen worden. Het gaat hier uiteraard om de beteekenis van *tĕwĕk*, en die kon meestal met vrij groote zekerheid vastgesteld worden.

1° *Wrs. 57* = Wṛttasañcaya, strophe 57. De tekst luidt in de uitgave van Kern, „Verspreide Geschriften", deel 9, p. 87-88:

Rĕngĕn ujarku nihan tĕwĕk ing rimang,
ri patilar sang amet raras ing hulun,
taya nimitta nikālalis ing jinĕm,
drutawilambita yan pagawe lara.

Kern vertaalt dit als volgt (ibidem, p. 144-145): „Hoor wat ik u ga zeggen. De minnepijn die mij doorpriemt, is ontstaan toen hij, die mijn genegenheid gewonnen had, mij verliet. Zonder aanleiding verdween hij uit het slaapvertrek. Dat veroorzaakt mij smart, vroeg en spa". *Tĕwĕk* verklaart hij als te beteekenen „priem", „dagge", en hij stelt het met *tuhuk* op één lijn. In zijn vertaling komen echter de woorden *nihan* van a, *drutawilambita* van d en *yan* van d niet geheel tot hun recht. Vat men daarentegen *tĕwĕk* op als het derde *tĕwĕk*, dan bereikt men een veel bevredigender resultaat met de volgende vertaling: „Luister naar wat ik te zeggen heb. Ziehier de o o r z a a k van het verdriet: het feit, dat mij verlaten heeft hij, die mijn bekoorlijkheid heeft veroverd (of: die mijn liefde heeft gewonnen). [of: Ziehier het t ij d s t i p, w a a r o p het verdriet e e n a a n v a n g h e e f t g e n o m e n: het oogenblik, dat mij heeft verlaten hij, die mijn bekoorlijkheid heeft veroverd (of: mijn liefde heeft gewonnen)]. IJdel was de reden, waarom hij het slaapvertrek verliet, haastig en dan weer talmende, omdat hij wellicht verdriet ging veroorzaken" [of: „en zóó geschiedde het, dat hij verdriet veroorzaakte"] [13]).

2° *Aanh. onder tripatha.* S. v. *tripatha* (KBW II, 610 b) vindt men een plaats Brh. 80, die blijkt overeen te komen met 148, 15-16 van Gonda's Brahmāṇḍapurāṇa-uitgave: *Irika tĕwĕk bhaṭṭārī Ganggā hinaranan Tripatha ngaranira, ri denya n....* De vertaling

van Gonda (Bibliotheca Javanica, deel 6, p. 99) luidt als volgt: „Dat werd de aanleiding, dat Gaṅgā met den naam Tripatha werd genoemd, omdat....". Daarnaast zou: „Dat was het tijdstip, waarop Ganggā voor het eerst met den naam Tripatha aangeduid werd, omdat...." ook te gebruiken zijn. Men ziet, dat *tĕwĕk* hier eveneens onze beteekenis heeft.

3° *Sut. 22, 1* (*mimitan*). Dit komt voor in Sutasoma 22, 1, a, in cod. L. B. 4522 als volgt luidende:

Samangkana tĕwĕk nika n matapa ring giri sumĕkung
i muṣṭi ning hiḍĕp.

„dat was het tijdstip, waarop hij ascese begon te verrichten in het gebergte, onveranderlijk bezig met hetgeen waarop de gedachten zich concentreerden", of: „Dat was voor hem aanleiding om ascese te gaan verrichten in het gebergte" enz. Blijkens het *mimitan* van den Balischen paraphrast heeft deze aan de eerste der twee mogelijkheden gedacht. Aan een vertaling „Zòolang duurde de tijd van zijn ascese" enz. valt niet te denken op grond van den context.

4° *L. 26, 3.* In Lubdhaka 26, 3, a vinden wij, volgens cod. L. B. 3745, den tekst

samangkana tĕwĕk nikang bala gaṇāluyuk malarudan,

„dat was het tijdstip, waarop de [gaṇa-]troepen het zwaar te verantwoorden kregen en in verwarring terug begonnen te trekken", of „dat was de reden, waarom de [gaṇa-]troepen het zwaar te verantwoorden kregen en in verwarring terug begonnen te trekken". Beide vertalingen zijn mogelijk. De Balische paraphrast, dien van der Tuuk citeert, heeft aan „oorzaak" gedacht.

5° *Ar. 48, 7.* Volgens mijn afschrift van cod. L. B. 4067 komt er wel in Arjunawijaya 50, 7 een *katĕwĕk* voor, doch dit is niet als een afleiding van ons *tĕwĕk* te beschouwen. Op de door van der Tuuk opgegeven plaats vindt men *tĕwĕk* niet. Blijkbaar moeten wij hier dus aan een vergissing van van der Tuuk of aan een drukfout denken.

6° *Tĕwĕk nikā, B. 16, 10* (*dawĕg punika, raris*). In Bhomakāwya 16, 10, d (uitgave Friederich, Verhand. Batav. Genootschap, deel 24) leest men:

ndan sang Yajñawatī kuneng salah-iḍĕp manĕnggah alalis,
marmanya n pamalĕs larê hati tĕwĕk nikālabuh apuy.

D.i. „Bij Yajñawatī echter heerschte een misverstand: zij meende,

dat ik haar in den steek had gelaten. Daarom begon zij verdriet te koesteren [letterlijk: daarom stelde zij er leed tegenover, beantwoordde zij dat met, of reageerde zij daarop met het koesteren van verdriet], en dat werd (weer) aanleiding voor haar om zich in het vuur te storten". Omdat „verdriet hebben" tijd eischt, doch *alabuh apuy* iets is van één moment, past hier slechts de vertaling „aanleiding" of „oorzaak". De Balische weergaven zijn slechts bij benadering juist.

7° *Citaat s.v. tĕwĕk en s.v. pañji (IV, 298b) uit een niet nader aangeduide oorkonde uit Kaḍiri van 924.* De plaats luidt aldus: *924 tĕwĕk ning* [II, 679b: *ni*] *hĕnū binĕnĕrakĕn damĕl samĕgat luwĕ mpu lök, sang apañji tĕpĕt i pananĕm bodhi waringin.* De vertaling, grootendeels naar van der Tuuk, luidt als volgt: „924 is de juiste datum [of: daarin viel het begin voor] van de verbetering van den weg, een werk, verricht door samĕgat luwĕ mpu lök, die een titel verkreeg juist bij het planten van den heiligen waringin" [14]).

8° *Adip. 96.* Stemt overeen met 161, 22-23 van Juynboll's Adiparwa-editie: *matang yan matĕmahan rākṣasa kita, makatwĕka* [of: *makatwĕk kang*] *mangke,* „dat is de reden, waarom gij [= Çodha] later een rākṣasa zult zijn, tot oorzaak daarvan hebbende (hetgeen gij) thans (gedaan hebt)".

9° *Hw. 47, 2.* In mijn afschrift van cod. L. B. 4236 is de tekst van Hariwangça 47, 2, a gelijk aan hetgeen van der Tuuk citeert:

Pira ta lawas narendra layat anglurug irika tĕwĕknirālangö,

„een tijdlang nu was de koning weg, heengegaan, ten strijde getrokken; daarin lag voor haar een reden om van weemoed vervuld te zijn". Van der Tuuk's vertaling „als toen was het begin van haar weemoed" is minder verkieselijk, omdat de woorden, die voorafgaan, uiteraard geen bepaald beginpunt van haar verdriet toelaten.

10° *Wrs. 106.* Bij Kern luidt de tekst van Wṛttasañcaya 106:

Satĕwĕkku n anglĕngĕng angindangi kalĕngĕngan
ing pasir wukir,
lot sumusuk i hati sang katilar,
satatāmirangrwangi ri citta ning hulun [15]).

De vertaling hiervan moet luiden: „Van het eerste oogenblik af, dat ik, van ontroering vervoerd, rondgedwaald heb door de betooverende schoonheid van zeeën en bergen [eventueel: stranden en bergen], heeft steeds de verlatene mij het hart geheel vervuld.

Voortdurend heeft zij mijn gemoed in onrust van minverlangen gehouden". Van der Tuuk's vertaling: „de verlatene geliefde bleef steeds in mijn hart gegrift *zoolang ik*", lijkt mij iets minder juist, omdat dan *tĕwĕk* „tijdsduur" zou moeten beteekenen en deze beteekenis onaanvaardbaar is, zoolang de vertaling „tijdstip" tot uitstekende resultaten leidt. Geheel onjuist is Kern's vertaling [„Verspreide Geschriften", deel 9, p. 184], die blijkens Kern's eigen aanteekening berust op de gelijkstelling van *tĕwĕk* aan het huidige *tuwuq*: „Zoodra ik volop de genoegens van mijn bezoek der schoone streken van 't bergachtig strand gesmaakt heb, zal ik terugkeeren, om te rusten aan 't hart der verlatene, die steeds mijne ziel van liefde doet blaken" [16]).

11° *Ar. 67, 1.* In mijn afschrift van cod. L. B. 4067 van de Arjunawijaya vindt men in 64, 1, d vermoedelijk wel de passage, die van der Tuuk gebruikt heeft. Er wordt daar verteld, dat Daçamukha niet heeft gegeten of gedronken

satĕwĕkirêki rakwa kawĕnang kadi tan subala,

„van het oogenblik af, dat hij overmeesterd was geworden, en het scheen wel, dat hij niet erg sterk (meer) was". Van der Tuuk vertaalt: „zoolang hij", „sedert hij", hetgeen op hetzelfde neerkomt. Het *iki* van den tekst is mij intusschen niet geheel duidelijk.

12° *B. 76, 7* (*sĕkatané*). Bhomakāwya 77, 7, b (sic!) heeft:

mangke ngganya tĕwĕk niki n kahulunan ri sang kṣitisuta,

d.i. „Dit was dan de gelegenheid, waarbij deze de slaaf werd van den Zoon der Aarde". De weergave van den Balischen commentator is dus goed [*sĕkat*, „sinds"].

13° *Sut. 147, 19* (*satuwuh*). Mijn afschrift van de Sutasoma naar cod. L. B. 4522 heeft op de door van der Tuuk opgegeven plaats (147, 19, d) eveneens *satĕwĕk i pangadĕg mahājina*, „(de wereld beleefde een tijd van overvloed en welvaart en van vrijdom van boosdoeners) vanaf het eerste oogenblik van het optreden van den Buddha [als vorst]". Van der Tuuk geeft: *„v. af de regeering v., zoolang als"*, hetgeen, evenals de Balische weergave, wel bruikbaar, doch niet volkomen nauwkeurig is.

14° *tĕwĕk kadi tulis* (*lwir?*), *Sm. 24, 12.* In de editie van Poerbatjaraka heeft Smaradahana 24, 12, a: *eñjing kāla tĕwĕknirânglabuhana brata*, „het was ochtend, het tijdstip, waarop zij de vasten ging breken", of „het was ochtend, en dat was de reden er van, dat zij de vasten ging breken". Wat de toevoeging *kadi tulis* bij

van der Tuuk beteekent, is niet duidelijk. Het *lwir*, dat er op volgt, doet het vermoeden rijzen, dat *kadi tulis* een Balische verklaring is, die ten onrechte door den drukker bij *tĕwĕk* gevoegd is geworden. Onnoodig te zeggen, dat dan de Balische weergave onjuist zou zijn. Misschien echter is er een verwarring van vindplaatsen in het spel.

15° *B. 5, 5,* = Bhomakāwya 5, 5, a:

yatika tĕwĕknya den juru sirâmrĕpêry aku wulat nikā suma habot, „dat zal reden zijn voor de chef (bazin) om mij te slaan; haar blik zal zijn [of: is] somber en dreigend" (?). De Balische weergaven zijn in hoofdzaak vrij juist; het best is de eerste, *ika mimitanya i sĕdahanja mamantĕg ira* (!) *laüt lijatnjané dahat ing atjrĕng,* naar de spelling van van der Tuuk; iets minder goed, maar niettemin nog bruikbaar, is de tweede: *irika tngĕt ja i. s. ika nggĕbug isun palyat ika rĕngu kroda.* [9]

16° *Satĕwĕk ni tuwuhnya, zoolang hun leven duurt, Brh. 70.* Deze woorden vindt men op p. 136, regel 12-13, van Gonda's editie van het Brahmāṇḍapurāṇa, naast *salawas ni huripnya* in 134, 26. Zooals men ziet, zou men uit dit voorbeeld gemakkelijk de conclusie kunnen trekken, dat *tĕwĕk* ook „tijdsduur" kan beteekenen. Noodig is het echter niet om zoo ver te gaan, omdat men met de vertaling „vanaf het eerste oogenblik van hun leven" toch ook nog uitkomt.

17° *Atĕwĕk, sedert hij, Sum. 21, 6.* De door van der Tuuk opgegeven vorm lijkt merkwaardig, omdat hij de eenige zou zijn met een praefix a-. Het vermoeden rijst natuurlijk, dat van der Tuuk *satĕwĕk* geschreven heeft en dat er bij den druk een s is weggevallen. In dat geval zou deze plaats waarschijnlijk niets nieuws opleveren. Te controleeren is het echter niet, daar in Sumanasāntaka 21, 6 geen (*s*)*atĕwĕk* blijkt voor te komen.

18° *Br. 44, 3* = Bhāratayuddha 44, 3, a:

ngūnī kālanirāturū mara tĕwĕk ni huripira hilang hiḍĕpnira,

door Poerbatjaraka en Hooykaas in Djåwå, jaargang 14, p. 65a, als volgt vertaald: „Het oogenblik, dat zij in slaap gevallen was, toen was haar ziel verdwenen, zoo meende zij". De beide Balische paraphrasen, die van der Tuuk citeert, berusten op een onjuiste opvatting van den commentator ten aanzien van het woord *tĕwĕk*.

Behalve deze loci vermeldt Juynboll nog in zijn „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst":

I. s.v. *tĕwĕk* (p. 249-250):

1° *„tijdelijk", Nāg. LVII, 1.* In plaats van „tijdelijk" moet echter

blijkbaar „tijdstip" gelezen worden. Nāgarakṛtāgama 57, 1, a heeft n.l. *hana mata karĕngö tĕwĕk sang hyang Akṣobhyawimba n hilang,* door Kern vertaald met: „Naar luid der overlevering had op het tijdstip toen het Akṣobhya-beeld verdween, ...". Daarnaast past, wanneer men regel a op zichzelf vertaalt, zooals ook verdedigd schijnt te kunnen worden, de interpretatie: „Er valt (nog) iets te vernemen: de reden, waarom het heilige Akṣobhya-beeld verdwenen is".

2° *Satĕwĕk, „al den tijd", Nāg. XLV, 2.* De tekst van Nāgarakṛtāgama 45, 2, a/b luidt bij Kern:

satĕwĕk nṛpa Kṛtarājasa Jayawardhana siniwi
sa-Yawakṣiti maluy ātutur atisādara n umarĕk,

welke lezing vermoedelijk in dier voege gecorrigeerd moet worden, dat men in den tweeden regel, 45, 2, b dus, *maluyātutur* zal hebben te lezen in plaats van *maluy ātutur,* m.a.w. dat men *waluya* als grondwoord zal hebben aan te nemen in plaats van *waluy.* Kern's vertaling, door Juynboll overgenomen, luidt als volgt: „Al den tijd dat Koning Kṛtarājasa Jayawardhana heerschte, was 't gansche land Java gehoorzaam en maakte met zeer grooten eerbied zijn opwachting". In het kader van mijn opvatting omtrent *tĕwĕk* past echter beter een vertaling: „op hetzelfde oogenblik, dat Kṛtarājasajayawardhana als vorst gehuldigd werd, was het gansche land Java weer goed bij het verstand, en zeer eerbiedig was het, dat het hem zijn opwachting maakte". Deze vertaling is, nog afgezien van de interpretatie van *atutur*[17]), nauwkeuriger, omdat het door Kern onvertaald gelaten *maluya* primair „terugkeeren" beteekent, en deze beteekenis bij Kern's opvatting van *tĕwĕk* niet, doch bij de mijne wel geheel tot haar recht komt[18]).

II. s.v. *twĕk* (p. 281):

„Quintessens", Wir. 42. Deze vertaling berust op een misverstand. Wirāṭaparwa 42, 17-19 heeft, volgens Juynboll's editie: *Alib ta sukha nikang Trigarta ngke tĕwĕk ning wĕrttā karĕngö tĕkap patik haji mangke kāla ning umet ikang Pāṇḍawa juga,* „Buitengewoon groot (?) was de vreugde van de Trigarta's ter oorzake van het bericht, dat Uw dienaren gehoord hadden, toen zij aan het zoeken waren naar de Pāṇḍawa's"; het bericht in kwestie hield n.l. in, dat Kīcaka, die vroeger de Trigarta's overwonnen had, gedood was geworden door een gandharwa-koning. Bij deze interpretatie, vermoedelijk de eenig mogelijke, aangezien de woorden *mangke kāla*

ning umet ikang Pāṇḍawa juga anders geheel en al in de lucht zouden hangen, heeft, zooals men ziet, *tĕwĕk* de normale beteekenis, welke hierboven omschreven is geworden.

Het resultaat van deze contrôle van de bewijsplaatsen, die de woordenboeken geven, is, dat de beteekenis „tijdvak" of „tijdsduur", die Kern aanneemt voor het *tĕwĕk* van Nāgarakṛtāgama 49, 3, c, wel is waar op eenige plaatsen een vrij goeden zin van den context, waarin het voorkomt, zou opleveren, doch dat zij op vele plaatsen beslist onbruikbaar is. Daarentegen komt men met de beteekenis, welke ik hierboven sub 4 voorgesteld heb — in aansluiting trouwens aan van der Tuuk's vertalingen —, overal goed uit, ook daar, waar „tijdsduur" in den context niet zou misstaan. Ten aanzien van deze laatste plaatsen mag men dus wel van meening zijn, dat de vertaling van *tĕwĕk* met „tijdsduur" er slechts toevallig niet tot moeilijkheden aanleiding geeft; een reden om naast *tĕwĕk* = „tijdstip" ook een *tĕwĕk* = „tijdsduur" aan te nemen, leveren zij echter zeer zeker niet op.

6. Passen wij het in de vorige pericope bereikte resultaat nu toe op onze Nāgarakṛtāgama-plaats 49, 3, dan moeten wij tot de conclusie komen, dat Kern's vertaling vervangen dient te worden door de volgende:

„In Çāka 1253 ging de vijand te gronde.
Saḍeng en Kĕṭa leden de nederlaag, aangevallen door den eigen dienaar [of: door de eigen dienaren],
het tijdstip, waarop [of: de oorzaak er van, dat] de last van de bescherming der wereld in handen kwam te liggen
van den minister, die den naam Mada droeg, den uiterst scherpzinnige".

Bij deze interpretatie is *jagadrakṣaṇa bwatnya* een determineerende samenstelling, waarvan het eerste lid, zooals dat in het Javaansch zoo vaak geschiedt, achter het tweede staat; uit grammatisch oogpunt is daarbij merkwaardig — al is het ook alleszins verklaarbaar —, dat door de vooropstelling van *jagadrakṣaṇa* dit woord met het voorafgaande *tĕwĕk* een pseudo-determineerende samenstelling is gaan vormen, en dat aldus het partikel *ning* gebruikt is kunnen worden, waar men met het oog op het suffix van *bwatnya ni* had moeten gebruiken. Voorts is thans *sumrah* niet meer als een transitief woord op te vatten, doch als een intransitivum, hetgeen ook meer in overeenstemming is met het feit, dat het suffix -akĕn er aan ontbreekt. Ten

slotte is *wijña* niet zoozeer „beleidvol" als wel „een scherpen kijk op de zaken hebbende", „schrander".

7. Intusschen maakt dit laatste niet veel uit, wanneer wij op de andere Nāgarakṛtāgama-plaats, waar Sadeng vermeld wordt, 70, 3, d, het woord *anayakĕn* vertalen met „*naya* gebruiken tegen", „met beleid handelen tegenover". De versregel in kwestie luidt in Kern's uitgave

ri Bali ri Saḍeng wyakti ny antuk nikānayakĕn musuh,

door Kern vertaald met: „Op Bali en te Saḍeng was gebleken dat het hem gelukt was de vijanden te vernietigen", door Poerbatjaraka, in BKI 80, 258, met: „Inderdaad, Bāli en Saḍeng waren zijn buit door de vernietiging der vijanden". Beide vertalers hebben dus gedacht aan een afleiding van *taya*, en in Juynboll's „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst" vindt men deze plaats dan ook sub voce *taya* geregistreerd.

A priori verwerpelijk lijkt deze opvatting geenszins. Inderdaad komt er een vorm *anayakĕn* als afleiding van *taya* voor, en wel in de beteekenis „loochenen", „als quantité négligeable behandelen", dus „als *taya* = niet-bestaande beschouwen"; dit blijkt uit het door van der Tuuk gegeven Sdj.-citaat, waarin sprake is van slechte menschen, die de goden *anayakĕn*, het zonder brahmanen stellen, en dan ook aan ziekten, hongersnood en andere verschrikkelijke dingen te gronde gaan[19]). Voorts vindt men het in de beteekenis „verlossen", „bevrijden", n.l. uit de *sangsāra*, dus „tot den staat van *taya* brengen", zooals blijkt uit het door van der Tuuk gegeven en door Juynboll verkeerd begrepen[20]) voorbeeld Smaradahana 12, 8, b,

jīwa nikang qAnangga hana ring Sumeru tayakĕna[21]),

„verlos de ziel van Kāma, die zich (nog) op den Sumeru bevindt"[22]). Maar voor de beteekenis „vernietigen" wordt, afgezien dan van de foutieve opgave van Juynboll[23]), geen tweede bewijsplaats opgegeven. Wij hebben dus de volle vrijheid om aan een afleiding van *naya* te denken en den Nāgarakṛtāgama-versregel aldus te vertalen: „Bali en Saḍeng zijn [sc. door het feit, dat zij op het oogenblik geheel in de macht zijn van den koning van Maja-Pahit] bewijzen van het succes van hem, die met beleid [of: met list] tegen den vijand wist op te treden"[24]).

8. Misschien levert een argument vóór de afleiding van het *anayakĕna* van Nāgarakṛtāgama 70, 3, d van een grondwoord *naya* de uitdrukking *dinon ing swabhṛtya* van 49, 3, b. Het *swa-* van

swabhṛtya immers kan op de koningin van Maja-Pahit slaan, die in de twee vorige strophen vermeld is geworden, maar ook op de onmiddellijk voorafgaande woorden *Saḍeng mwang Kĕṭa*. Nu zou men kunnen zeggen, dat de dichter, gesteld, dat hij in 49, 3, b had willen mededeelen, dat Saḍeng een aanval van de troepen van Maja-Pahit te doorstaan had gehad, het woord *swa-* gerust had kunnen weglaten, want, daar algemeen bekend moet zijn geweest, dat er in 1331 oorlog was gevoerd tusschen Saḍeng en Maja-Pahit, zou het iets vanzelfsprekends geweest zijn, dat de aanvallers onderhoorigen geweest waren van de Regentes, en aan een opmerking: „Saḍeng en Kĕṭa zijn in 1253 aangevallen en veroverd geworden door de eigen troepen (der Regentes)" zou er dus in 1365 A. D. geen behoefte geweest zijn. Wanneer dan niettemin *swa-* gebruikt wordt, moet men aannemen, òf dat het zinloos en hoogstens slechts metri causa gebruikt is, òf dat het niet slaat op de Regentes, doch op de lieden van Saḍeng en Kĕṭa.

Veronderstellen wij de laatste der beide mogelijkheden, dan zou verklaard zijn, waarom, ofschoon toch blijkbaar Gajah-Mada als overwinnaar van Saḍeng beschouwd moet worden, noch in 49, 3, noch in 70, 3 het feit van zijn overwinning met zooveel woorden wordt medegedeeld, en de dichter veeleer termen gebruikt, waaruit zich laat lezen, dat Gajah-Mada slechts de auctor intellectualis van Maja-Pahit's overwinning op Saḍeng geweest is. Tevens zou in dat geval de uitdrukking *atyanta wijña* van 49, 3, d een veel praegnanter zin krijgen en het *anayakĕn musuh* van 70, 3, d inderdaad als „*naya* gebruiken tegen den vijand" verklaard moeten worden, omdat dan de eenige mogelijkheid zou zijn, dat Gajah-Mada zóó had weten te manoeuvreeren, dat Saḍeng door eigen lieden ten val gebracht werd en door de troepen van Maja-Pahit niet meer ten val gebracht behoefde te worden. Intusschen ontbreekt voorshands elke verdere aanwijzing, dat de val van Saḍeng van binnen uit teweeggebracht is geworden, en dus moeten wij tegenover deze mogelijkheid, hoezeer wij haar bestaan ook erkennen, toch wel zeer gereserveerd staan.

Er is echter nog een andere afwijking van Kern's vertaling mogelijk. *Bhṛtya* wordt n.l. in het Sanskṛt behalve voor „dienaar" in het algemeen ook speciaal gebruikt voor „minister". Met *dinon ing swabhṛtya* kan Prapañca dus ook bedoeld hebben: „aangevallen, beoorloogd door haar minister", en die minister is dan natuurlijk, gezien hetgeen volgt, Gajah-Mada. Uiteraard is deze oplossing het eenvoudigst, omdat zij met de feiten het best overeenkomt. Met eenige

reserve mag Kern's vertaling van Nāgarakṛtāgama 49, 3 dus wel in dezen zin gerectificeerd worden.

9. Vatten wij nu samen, wat Nāgarakṛtāgama 49, 3 en 70, 3 te zamen omtrent den oorlog van Maja-Pahit tegen Saḍeng en omtrent de rol van Gajah-Mada daarin weten mede te deelen, dan kunnen wij zeggen:

1° dat Gajah-Mada blijkens het gebruik van het woord *tĕwĕk* en den daaruit voortvloeienden samenhang van 49, 3, c/d met de voorgaande versregels leider der Maja-Pahitsche politiek is geworden in direct verband met de onderwerping van Saḍeng aan Maja-Pahit. Dit is in overeenstemming met de mededeeling van 49, 3, a/b iuncto 71, 1, a, dat de val van Saḍeng en het optreden van Gajah-Mada als zoodanig beide plaats gehad hebben in 1253 Ç. of 1331 A.D. Opvallend is hierbij de woordenkeus van 71, 1, a in verband met die van 49, 3, c/d. Spreekt 49, 3, c van de „zware taak" (*bwat*) van de „bescherming der wereld" (*jagadrakṣaṇa*), die „in handen kwam te liggen" (*sumrah*) van Gajah-Mada, 71, 1, a spreekt van *sabwat ing sabhuwana,* „de geheele zwaarte van het (bestuur over het) geheele land", die Gajah-Mada in 1331 *amangkwakĕn,* = „in haar geheelen omvang te dragen" heeft gekregen. Niet alleen frappeert ons hierin de overeenkomst van het in deze woorden uitgedrukte begrip van „verantwoordelijk leider der politiek" met den term *apatih amangkubhūmi,* dien wij straks in de Pararaton zullen aantreffen en die vrij te vertalen is met „patih, die de zorg voor den goeden gang van zaken heeft, die daarvoor verantwoordelijk is"[25]), maar tevens, dat tweemaal de nadruk gelegd wordt op de z w a a r t e van de taak van den nieuw-opgetreden functionaris. Dit wijst er misschien op, dat Gajah-Mada zijn ambt aanvaard heeft onder omstandigheden, die zijn taak allesbehalve begeerenswaardig gemaakt hebben, en het ligt dan tevens voor de hand te veronderstellen, dat Saḍeng aan het optreden van deze moeilijke omstandigheden niet vreemd was.

2° dat Gajah-Mada door zijn beleid den strijd tegen Saḍeng voor Maja-Pahit gewonnen heeft.

3° dat hij zich daarbij heeft doen kennen als een politicus met veel inzicht en een goeden kijk op de zaken.

Misschien mogen wij hieraan toevoegen — maar dat is niet meer dan een mogelijkheid, omdat de woorden van den tekst ons niet voldoende houvast geven —:

4° dat hij m e t l i s t tegen Saḍeng is opgetreden en aldus zijn doel heeft bereikt,

terwijl wij in de gedachten houden de bestaande, maar niettemin slechts geringe mogelijkheid,

5° dat Saḍeng en Kĕṭa (mede?) bestookt zijn geworden door een eigen onderdaan of eigen onderdanen, achter wie(n) in dat geval blijkens het verband tusschen de eerste en de tweede helft van de strophe Gajah-Mada moet hebben gestaan.

III.

Het Saḍeng-verhaal van Pararaton 27, 28 — 28, 15.

1. Eenige opmerkingen vooraf. — 2. De passus over ārya Taḍah's ontslagaanvrage. — 3. De kwestie van Gajah-Mada's promotie. — 4. Het onderhoud van ārya Taḍah met Gajah-Mada. — 5. De regels, die in de eerste uitgave van den Pararaton-tekst ontbreken. — 6. De krijgsraad te Wot-Gantung en de houding van Kĕmbar daarbij. — 7. De ontmoeting met Kĕmbar in het bosch. — 8. Brandes' vertaling van Pararaton 28, 12 en de bezwaren daartegen. — 9. De opvatting van Jonker en die van Poerbatjaraka. — 10. Hoe 28, 12 wel vertaald zou kunnen worden. — 11. Opmerkingen omtrent de laatste regels van den tekst.

1. Wij komen thans tot het Pararaton-verhaal.

Wie veelvuldig als Javanicus met de Pararaton te maken heeft gehad, weet, dat het oordeel van de toenmalige Directie van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen over de taalkundige waarde van Brandes' Pararaton-vertaling, waarvan Krom in het voorbericht bij den tweeden druk gewaagt (p. XIII), niet geheel juist is geweest: een grondiger taalkundige behandeling van den Pararaton-tekst had menig misverstand uit den weg kunnen ruimen en een solieder basis kunnen leggen voor het gebruik van den tekst voor de doeleinden van den historicus. Zeker, Brandes' vertaling is een praestatie geweest van den eersten rang; dat zij onmiddellijk toegegeven. Maar zijn belangstelling ging nu eenmaal niet in de eerste plaats naar het taalkundige gedeelte van het door hem verrichte werk uit, en dies heeft hij zich tevreden gesteld met een vertaling, die een bruikbaar geheel scheen op te leveren, zonder zich om de fundeering van de détails al te zeer te bekommeren[26]).

Reeds herhaaldelijk heb ik er op kunnen wijzen, dat er omtrent

deze détails veel verschil van opvatting mogelijk is, en dat aan het anders vertalen van een of ander woord of aan het anders leggen van het verband tusschen de woorden onderling vaak niet onbelangrijke consequenties zijn verbonden voor de interpretatie van den inhoud van een of andere mededeeling. Ook hier is dat het geval, naar het mij voorkomt, en daarom lijkt het mij goed, dat wij eerst ons verdiepen in bijzonderheden van semasiologischen, grammatischen en stijl-critischen aard om aldus de hechtere basis te leggen, waarop in de toekomst nadere discussie over den tekst van het Saḍeng-verhaal plaats zal dienen te hebben.

Tevens kan het zijn nut hebben om er hier nog eens de aandacht op te vestigen, dat van de gebruikte Pararaton-handschriften voor ons doel van volstrekt geen belang zijn, omdat zij het Saḍeng-verhaal niet bevatten, de handschriften gemerkt met de letters A, H en K, terwijl de handschriften C en G slechts de zeven laatste regels, d.i. minder dan een vierde gedeelte er van, bevatten, n.l. het stuk vanaf *-muhun angĕpang* in 28, 8 tot aan het slot van ons fragment. Tot onze beschikking staan dus de handschriften B, D, E, F en I voor de eerste 23 regels en de handschriften B, C, D, E, F, G en I voor de rest, een en ander blijkens „Pararaton[2]", p. 4*.

2. Van dit laatste kunnen wij reeds dadelijk gebruik maken door op te merken, dat het geen zin heeft om te debatteeren over de vraag, of het *sakarĕngan* van 27, 28 het best door Brandes vertaald geworden is met „nu en dan" of door Jonker met „een poos", en wat voor invloed de keuze tusschen deze twee mogelijkheden op de vertaling van de volgende woorden heeft. Immers, van de vijf handschriften hebben er vier *sangarĕn* en één *sarĕngan*, zoodat *sakarĕngan* louter een gissing van Brandes moet zijn, die ten onrechte niet voldoende duidelijk als zoodanig aangeduid is geworden.

Een gelukkige gissing is het echter niet geweest, daar zoowel het zeldzame *sakarĕngan* als de vorm *sakarĕng* „een oogenblik" beteekent, en Brandes dus bovendien, aangezien „een oogenblik" in den gegeven context geen zin geeft, een beteekenis van het door hem veronderstellenderwijze ingevoegde woord moest aannemen, die van elders niet bekend is[27]). Ter gedeeltelijke verontschuldiging van Brandes kan wel is waar opgemerkt worden, dat B, het eenige handschrift, dat hem ter beschikking stond, het geheel onverstaanbare *sarĕngan* had, maar het zal wel zonder meer duidelijk zijn, dat *sakarĕngan* over boord gezet moet worden, wanneer de lezing van DEFI, *sangarĕn*, ook maar eenigen zin geeft.

Sangarĕn geeft echter niet alleen eenigen zin, doch past zelfs voortreffelijk. Van der Tuuk geeft immers op, in KBW s.v. *sangar*, III, 402b: „sangar, v. klophanen wegens verbaasdheid [? B.] enz. *onbruikbaar voor 't gevecht* zooals te oude klophanen; v. d. oogen, die naar boven gericht zijn, *gebrekkig zien*.... (mad. sangarĕn, bijziende, lamp. zekere ziekte in de beenen)". Ons *agĕring sangarĕn* beteekent dus wel: aan een of andere ouderdomsziekte lijden, misschien een stoornis hebben in het gezichtsvermogen, misschien ook slecht ter been zijn. In het zinsverband zou het laatste het best uitkomen, maar het andere is geenszins ondenkbaar, en een derde mogelijkheid is ten slotte evenmin uitgesloten.

Angusıcakĕn (27, 29) is door Brandes vertaald met „verzoeken", en Jonker geeft het vragenderwijze met „uiten" weer, verwijzende naar hetgeen KBW s.v. *kusu* bevat.

Slaat men het KBW na, dan vindt men zoowel s.v. *usu* als onder *kusu* een massa onverwerkt materiaal. In Juynboll's „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst" vindt men onder beide trefwoorden dit materiaal nog eens gereproduceerd, zij het ook, dat het nog iets onduidelijker en onbruikbaarder gemaakt wordt door een aantal misvattingen van den bewerker. Juynboll heeft n.l. van het verband tusschen wat hij s.v. *usu* I, II en III vermeldt, weinig begrepen, en maakt bovendien de fout om het *angusu-(h)usu* van T 5, 41 [telling van der Tuuk], waarbij van der Tuuk opmerkt: „[gezegd] van een nest makenden vogel", met „een nest te maken" te vertalen, blijkbaar misleid door overeenkomst in klank tusschen *usu* en *susuh*, „nest" [28]).

Usu beteekent echter blijkbaar „het doorbreken, het uitbarsten, het naar buiten komen van iets, dat den weg daartoe forceeren moet", dus ook „het geboren worden", „het er uit geperst worden (van een ei)", en even klaarblijkelijk is *kusu* een secundair grondwoord, dat door Rückbildung uit afleidingen van *usu* moet zijn ontstaan.

Men constateere zelf.

Van der Tuuk geeft s.v. *usu* het volgende:

1° *angantyakĕn* [29]) *usu nikang pari*, Tut. b 57, „wachten op het [uit den groeienden stengel] te voorschijn barsten van de rijst", van den boer gezegd, die na alles gedaan en alle moeite bestaan te hebben ten slotte maar afwacht, of de korrel in de halmen verschijnen zal of niet. Van der Tuuk's vertaling „rijpheid" is voor dezen context aanvaardbaar, doch laat de beteekenis van *usu* zelf niet voldoende tot haar recht komen.

2° *angusu-(h)usu,* T 5, 41 [telling van der Tuuk], *(m)anguswa-nguswa,* Kam. 65 = Tantri Kāmandaka, ed. Hooykaas, 174, 4-7, „een ei leggen". Wij hebben hier te maken met een van die oudere causatieve vormen, die in plaats van door een praefix pa- of door een suffix -akĕn zich kenmerken door de combinatie van (prae)-nasaleering en verdubbeling of reduplicatie [30]). Een vogel roept uit: „Wat moet ik beginnen? Ik moet thans noodig eieren leggen! (Ik weet wat!) Er is een (plaats op het) strand van de zee, een pracht van een plaats, die (juist een geschikte) zitplaats voor mij zou zijn om er eieren te leggen". Hooykaas (p. 175): „Hoe zal ik doen, wanneer ik binnenkort eieren moet gaan leggen? Het zeestrand hier is een geschikte plaats voor mij om eieren te leggen", dus vrijwel conform. Ten overvloede blijkt de juistheid van deze vertaling uit het feit, dat in 174, 7 bij wijze van afwisseling *angantiga* gebruikt wordt, van *antiga,* „ei", en evenzoo in T b 4, 107 [telling v. d. Tuuk].

3° *mosu,* door van der Tuuk vertaald met: „op 't punt van te baren", Ādip. 73 [telling van der Tuuk, niet de bladzijde van Juynboll's uitgave]; dus wel: „in den toestand verkeeren, die door het *usu* van de vrucht veroorzaakt of bepaald wordt", of ook een verkorte nevenvorm van het sub 4° vermelde *mosûsu.*

4° *amosûsu* of *mosûsu,* blijkens gelijkstelling aan de woorden *umanakakĕn* en *(u)mijilakĕn,* die in de contexten voorkomen, met „baren" te vertalen, Ud. 84 [telling van der Tuuk], van Kuntī gezegd met betrekking tot Arjuna en Bhīma; van der Tuuk's vertaling „iemand als kind *onder 't hart dragen* van een zwangere vrouw" is niet nauwkeurig [31]).

S.v. *kusu* vindt men voorts: *anguswakĕn sagih, tangis, wuwus, kāpti,* „met kracht te voorschijn doen komen resp. een eerbiedige mededeeling, geween, woorden, een wensch", d.i. „met aandrang een opmerking maken", „tranen met geweld te voorschijn doen springen" = „hartstochtelijk schreien", „woorden met kracht of aandrang uiten", „blijk geven van een hartstochtelijk verlangen". De vertaling „influisteren", „zacht doen klinken", die van der Tuuk vragenderwijze geeft voor het *anguswakĕn wuwus* van Arjunawiwāha 3, 9, a, is hem blijkbaar ingegeven door de gedachte, dat het veronderstelde grondwoord *kusu* iets te maken zou kunnen hebben met *kusuh, kĕsĕh,* „ritselen", maar zij is volstrekt niet noodzakelijk, daar „met aandrang iets zeggen" er ook heel goed in den context past en bovendien meer in overeenstemming is met het „met kracht woorden uiten", „een hartig woordje zeggen", dat de vertaling lijkt te zijn van *anguswakĕn*

wuwus, wanneer dit met betrekking tot den vijand op het slagveld gebruikt wordt.

Uswan, „wrijfhout", „het hout, waaruit bij het vuur-maken vuur ontstaat", is op te vatten als een van ons *usu* afgeleid passief participium met -an, dat het instrument aanduidt, waarmee geschiedt hetgeen de bijbehoorende werkwoordsvorm te kennen geeft; dus: „het instrument, waarmee iets moeizaam te voorschijn gebracht kan worden". Vandaar, dat de toevoeging *apuy* mogelijk is, als in het *uswan apuy* van Wirāṭaparwa 9, 13. De vorm *anguswani*, dien van der Tuuk s.v. *usu* opgeeft, is direct, en de vormen *akusu, makusu, mĕkusu* enz., die hij s.v. *kusu* I geeft, zijn door Rückbildung uit dit *uswan* ontstaan.

Daarentegen schijnt het *kusu* van Brh. 63 = Brahmāṇḍapurāṇa, ed. Gonda, 129, 17, niets met ons *usu* te maken te hebben. Gonda vertaalt *agĕng ikanang gunung akusw angawetan, kusunya kulwan dudug ring tasik kulwan ika* met „Groot zijn die bergen, ze strekken zich naar het Oosten uit, in Westelijke richting reiken zij tot aan de Westelijke zee" [32]). Hieruit zou men kunnen concludeeren, dat hij aan *kusu* de beteekenis „ligging", „richting", „het zich uitstrekken", toekent [33]). Dit lijkt inderdaad plausibel, maar het laat ons voorshands voor de moeilijkheid staan, wat dan het *akusu* beteekent van de door van der Tuuk geciteerde Ag.-plaats [II, 183b, boven]. Voorts schijnt het *akusū* van Sum. 5, 8, dat van der Tuuk s.v. *kusu* III geeft, in tegenstelling met het *anguswakĕn* van Arjunawiwāha 3, 9, a van zoo even, inderdaad wèl met *kusuh* en *kĕsĕh* in verband te brengen te zijn en dus evenmin bij ons *usu* te behooren. En ten slotte is er dan nog een s.v. *usu* opgegeven en met *wong agar* verklaard *ngangusyan*, dat voorshands duister is en dat mogelijkerwijze eer met *usi* in verband gebracht dient te worden [34]).

Na dit alles is gemakkelijker te gissen wat het *anguswakĕn* van Pararaton 27, 29 kan beteekenen. Het lijkt te zijn „een geforceerd naar buiten of tot uiting komen veroorzaken of tot stand brengen", hier absoluut gebruikt, omdat de context de situatie duidelijk genoeg uitdrukt en het eventueel toe te voegen object voor de hand ligt. Ārya Taḍah is ziek, staat er; misschien duidt de term *sangarĕn* aan, dat hij het in de beenen heeft. Hij kan zijn opwachting niet maken vanwege zijn gezondheidstoestand, maar doet het blijkbaar toch. Dus zou *anguswakĕn* hier kunnen beteekenen „het optreden van een verschijnsel, het geschieden van iets forceeren", „bepaald er op staan om iets te doen, hoewel men daarbij op groote bezwaren stuit". In-

tusschen bestaat hiernaast natuurlijk ook de mogelijkheid, dat er achter *anguswakĕn* een oorspronkelijk object weggevallen is, b.v. *kāpti*, en dat de vertaling zou moeten luiden „iets bijzonder graag willen". Het aantal mogelijkheden is echter, wanneer men de hierboven gegeven verklaring van *anguswakĕn* aanvaardt, uiteraard beperkt, en het komt mij voor, dat andere vertalingen toch nauwelijks meer dan varianten kunnen zijn van de zoo even voorgestelde.

Uit de handschriften D, E, F en I blijkt, dat het *asaha* van B, zooals Brandes trouwens zelf reeds vermoed heeft [35]), door *asalah*(*a*) vervangen moet worden; *asalah* beteekent „neerleggen", hier „zijn ambt neerleggen", „afstand doen van de leiding der zaken". Met Brandes' opvatting omtrent *anguswakĕn* hing samen, dat hij in het volgende praedicaatswoord — *marĕk* buiten beschouwing gelaten — een irrealiteitsvorm moest zien, en dus las hij *asaha mangkubhumi*. Bij onze opvatting bestaat er echter geen dringende behoefte aan een irrealiteitsvorm, en dus stellen wij voor om eventueel te lezen *asalah amangkubhūmi*, „hij deed er afstand van *amangkubhūmi* te zijn", „hij legde het ambt van *amangkubhūmi* neer". Dat dit beteekent „hij vroeg ontslag", spreekt vanzelf, èn om den context, èn om wat wij weten van de Javaansche hofetiquette; in de gebruikte vormen echter is het begrip „vragen" niet uitgedrukt.

3. Vervolgens is van belang de zinsnede *Sira Gajah-Mada kinen amatiha ring Maja-Pahit tan mangkubhūmi*, in Brandes' vertaling: „Hij beval Gajah mada *patih* te Majapahit te worden, doch nog geen *mangkubhumi*". Brandes' vermoeden [36]), dat men *apatiha* in plaats van *amatiha* lezen moet, is juist gebleken, aangezien drie van de handschriften *apatiha* en slechts twee *amatiha* hebben; *apatiha* is stellig de meer gewone vorm.

Belangrijker intusschen is, dat drie van de vijf handschriften het woord *tan* na Maja-Pahit weglaten.

Dit is merkwaardig, maar geenszins bevreemdend, omdat ook zonder deze varia lectio verdedigd zou kunnen worden, dat *tan* hier niet thuis hoort en dat de vertaling „patih, doch nog geen amangkubhūmi" aanvechtbaar is. Want in de eerste plaats geldt, dat *tan* hier vreemd zou aandoen, en dat *durung* het aangewezen woord zou geweest zijn, indien de auteur bedoeld zou hebben wat Brandes in den tekst meende te mogen lezen. In de tweede plaats, dat de figuur van een patih van Maja-Pahit, die nog een hooger ambtenaar boven zich heeft, den amangkubhūmi, ietwat zonderling zou lijken, zelfs wanneer wij de mededeelingen van de Pararaton een oogenblikje los-

maakten van de geschiedkundige feiten, en de mededeeling dus op haar interne waarschijnlijkheid voor de lezers der Pararaton zouden beoordeelen. Ten derde is er verderop in de Pararaton van een aftreden van ārya Taḍah als amangkubhūmi en van een promotie van Gajah-Mada van patih van Maja-Pahit tot patih amangkubhūmi geen sprake meer, terwijl daarentegen het *angabehi* van 28, 17 — de titel, dien Gajah-Mada na afloop van den strijd tegen Saḍeng krijgt — om zijn etymologische beteekenis, „over allen staan", gemakkelijk als synoniem van *patih amangkubhūmi* op te vatten is. Ten vierde ten slotte weten wij uit de Nāgarakṛtāgama, dat Gajah-Mada Saḍeng onderworpen heeft in het jaar, waarin hij met de leiding der Javaansche politiek belast werd, en wanneer wij de Pararaton zouden verstaan zooals Brandes het gedaan heeft, zouden wij dus tot het bestaan van een tegenspraak tusschen Pararaton en Nāgarakṛtāgama moeten concludeeren, aangezien niet aan te nemen ware, dat ārya Taḍah vóór den strijd tegen Saḍeng, hoewel verwachtende, dat Gajah-Mada daarin succes zou hebben, hem het patih-schap zonder het amangkubhūmi-schap beloofd zou hebben om hem na den strijd toch meteen het volle patih-amangkubhūmi-schap te geven.

Op grond van deze overwegingen zou men, nog geen rekening houdende met de varia lectio, geneigd zijn het *tan* van den tekst van Brandes te elimineeren door *Maja-Pahit an mangkubhūmi* te lezen [37]), en dit aldus te interpreteeren, dat de auteur, die in 26, 34-37 reeds gesproken heeft van Gajah-Mada's optreden als patih van Koripan en van Daha, thans aan de mededeeling, dat hij, wanneer ārya Taḍah zijn zin kreeg, patih van Maja-Pahit zou worden, ter verduidelijking toevoegt *an mangkubhūmi*, „zoodat hij mangkubhūmi zou worden". Intusschen zou tegen deze opvatting weer het bezwaar zijn in te brengen, dat *an* in de beteekenis „zoodat" niet gewoon is en bovendien in het taaleigen van de Pararaton niet meer past [38]), en voorts, dat in het stukje, dat de handschriften D, E en I achter *Saḍeng* in 28, 1 hebben, de woorden *sira Gajah-Mada sinĕmbahakĕn patih ring Maja-Pahit* gebruikt worden zonder de toevoeging *amangkubhūmi*. Doch terwijl dit laatste argument weer te ontzenuwen is met het betoog, dat *sinĕmbahakĕn patih ring Maja-Pahit* beteekent „v o o r g e d r a g e n worden ter benoeming tot patih van Maja-Pahit" en stellig niet „b e n o e m d worden tot patih van Maja-Pahit", zoodat men in het *sira Gajah-Mada angabehi* van 28, 17 kan lezen, dat, conform de voordracht van ārya Taḍah van vóór het begin van den strijd tegen Saḍeng, waarvan in het toevoegsel

der variae lectiones sprake is, na den strijd pas de eigenlijke benoeming geschiedde —, kan men thans, nu zooveel meer handschriftenmateriaal beschikbaar is, het bezwaar tegen *an* beter elimineeren met een beroep op het feit, dat in D, E en F, de meerderheid der handschriften, het *tan*, waarom de heele discussie gaat, ontbreekt [39]).

Het meest waarschijnlijk lijkt mij dus wel, al is er zeer zeker plaats voor twijfel en meeningsverschil, de opvatting, dat *tan* inderdaad uit 27, 32 te schrappen is; dat er in het toevoegsel sprake is van een advies van ārya Taḍah, aan bhrê Koripan na zijn onderhoud met Gajah-Mada en de daarbij bereikte overeenstemming uitgebracht, om Gajah-Mada na afloop van den strijd tegen Saḍeng te benoemen tot patih van Maja-Pahit, en wel tot patih amangkubhūmi; en dat dan 28, 17 op het feit, dat Gajah-Mada na zijn succesvolle campagne tegen Saḍeng inderdaad tot angabehi = patih amangkubhūmi benoemd is geworden, na de beschrijving van dien strijd nog eens uitdrukkelijk de aandacht vestigt.

4. Brandes vertaalt het *isun angrojongi sadudunira* van 27, 32 met „Ik zal u steunen bij alles wat u lastig wezen zal", en even verder *sakewuhira sun rojong sadudunira* (27, 35) met „ik zal u steunen in alles wat u moeite geeft of lastig wezen zal". Zooals men uit deze vertalingen ziet, stelt Brandes practisch *sakewuhira* aan *sadudunira* gelijk; misschien is hij ook juist door het voorkomen van *sakewuhira* naast *sadudunira* tot deze gelijkstelling gekomen. Op zich is deze gelijkstelling geenszins onverdedigbaar, daar men in het huidige Javaansch, volgens het woordenboek, kan zeggen: *yèn ana duduné*, „indien hem iets overkomt", *mèh dados dudunipun*, „het was bijna slecht met hem afgeloopen".

Toch ligt er in Brandes' vertaling een nuance, die haar iets anders doet zeggen dan wat er m.i. in den Javaanschen tekst staat. Het woord *ngrojongi* beteekent n.l. „iemand bijvallen", „iemands partij kiezen", „het voor iemand opnemen", en het gebruik van dit woord suggereert reeds, dat de moeilijkheden, waarop ārya Taḍah zinspeelt, geen moeilijkheden zijn van klimaat of terrein of anderen materiëelen aard, doch moeilijkheden met andere menschen, en tevens, dat van die andere menschen verwacht wordt, dat zij Gajah-Mada's handelwijze of optreden zullen afkeuren. Als wij nu het KBW s.v. *dudu* naslaan (II, 443a), zien wij, dat in het Oud-Javaansch de beteekenis „verkeerd" sterk op den voorgrond treedt, en in het voorbeeld *dudumami ring dangu*, T b 4, 65 [telling van der Tuuk], stellig „verkeerd gedrag" beteekent. M.i. past deze beteekenis in verband met hetgeen

volgen gaat beter, en dient er dus vertaald te worden: „ik zal uw partij kiezen bij al wat ge verkeerd doet, misdoet". Houden wij er nu voorts rekening mee, dat alle handschriften in plaats van het *sadudunira* van Brandes' uitgave hier *ya dudunira* hebben, en stellen wij dit *ya* niet met het pronomen van den derden persoon gelijk, doch met het affirmatieve partikel, dat in het huidige Javaansch zoo gewoon is, dan kunnen wij den geheelen zin vertalen met: „Ik zal uw partij kiezen, zelfs in wat ge verkeerd zult doen", „Ik zal uw partij kiezen (u de hand boven het hoofd houden), zelfs indien ge dingen zoudt doen, die niet door den beugel kunnen".

Het lijkt vreemd, dat ārya Taḍah begint met van Gajah-Mada half en half te veronderstellen, dat hij wel dingen zal doen, die aan gerechtvaardigde critiek onderhevig zullen zijn. Afbreuk aan onze vertaling kan deze bevreemding echter niet doen, want 1° bestaat de mogelijkheid, dat het *isun angrojongi ya dudunira* van 27, 32 een later invoegsel is, veroorzaakt door de vrijwel gelijkluidende uitdrukking van 27, 35; 2° is het niet uitgesloten, dat de onhandige verteltrant van den auteur hem tweemaal doet zeggen, wat in één keer gezegd had kunnen worden; in beide gevallen zouden wij achter de volgorde der hier gebruikte zinnen niets bijzonders behoeven te zoeken.

Intusschen lijkt opzet in deze woordenkeus toch ook geenszins uitgesloten. Gajah-Mada had, toen hij Jayanagara bijstond in den strijd tegen Kuṭi, met den pangalasan, die een dag vrij-af wou hebben en dan wellicht 's konings verblijfplaats zou verraden, korte metten gemaakt, al gold het geenszins een opstandeling, maar veeleer juist één van 's vorsten weinige getrouwen (Pararaton 26, 20-24). En om Jayanagara uit den weg te kunnen ruimen, toen deze gevaarlijk of hinderlijk werd, had hij, Gajah-Mada, er niet tegen opgezien om eerst den lijfarts Tañca als instrument te gebruiken en hem vervolgens als een lastigen getuige in koelen bloede en louter uit berekening te dooden. Viel dus de jonge Gajah-Mada te bewonderen om zijn voorzichtigheid en overleg, kieskeurig in zijn middelen was hij niet gebleken, en ārya Taḍah, die thans tegen Saḍeng zijn voorzichtigheid en overleg noodig had, kon met recht verwachten, dat Gajah-Mada ook bij deze gelegenheid desnoods zijn eigen collega's zou opofferen om zijn doel te bereiken. Dat Gajah-Mada bij het volvoeren van één van zijn coups in moeilijkheden zou kunnen geraken bij zijn eigen vorstin, was dus geenszins een absurde veronderstelling van ārya Taḍah, en de uitdrukkelijke verklaring, dat hij zelfs in dat geval, zelfs wanneer Gajah-Mada zich zonneklaar aan schending van 's lands

wetten schuldig gemaakt zou hebben, hem steunen zou, heeft hier dus een zeer praegnante beteekenis, naar het mij voorkomt.

Bij deze opvatting kan nu ook de volgende zin meer in overeenstemming met de beteekenis der losse woorden en met hun grammatische vormen vertaald worden.

Brandes heeft *lamun kaapuraa tiwas, bisa ning ranakira* (27, 34 35) als een conditioneele periode opgevat. Maar deze opvatting is om twee redenen onhoudbaar. De eerste is, dat wel het w i l l e n doen, maar niet het k u n n e n doen van wat ārya Taḍah wenscht afhankelijk gesteld kan worden van de inwilliging van de voorwaarde, dat hij, Gajah-Mada, op amnestie zal moeten kunnen rekenen; wanneer Gajah-Mada Saḍeng kan onderwerpen, kan hij dat om andere redenen dan omdat hij zich straffeloos weet, blijkens zijn antecedenten, en *bisa* heeft nu eenmaal een anderen begripsinhoud dan *agĕlĕm*. De tweede reden is, dat *bisa ning ranakira* — en hetzelfde geldt voor het *bisanirânakira* van D, E en F, dat eigenlijk verkieselijker lijkt — een determineerende samenstelling, dus een verbinding van twee s u b s t a n t i e v e n, is, die bezwaarlijk met „uw zoon kan het" vertaald kan worden, wanneer er verder niets meer op volgt; *bisa ni(ng) ranakira* beteekent „het kunnen, de bekwaamheid van uw zoon", en in het oudere Javaansch, blijkens de relatie van *biṣa* tot het Sanskṛt *wiṣa*, „vergif", aan den eenen kant en tot het Balische *gumisa*, „arglistig", en *mambisa*, „verschalken", „verraad plegen", aan den anderen kant, „arglistige practijken, gemeene streken van uw zoon". Indien wij in het oog houden het feit, dat *bisa ni(ng) ranakira* een determineerende samenstelling is, die niet in de lucht kan hangen, doch in het zinsverband bij andere rededeelen moet aansluiten, en rekening houden met de vertaling der betrokken woorden, die hierboven gegeven is, dan moeten wij als eenig mogelijke verklaring beschouwen, dat *tiwas bisa ni(ng) ranakira* op te vatten is als een explicatieve samenstelling, die in den zin als object van *kaapuraa* optreedt, en dat *lamun* [*ranakira*] *kaapuraa tiwas bisani(ng)ranakira* in zijn geheel een tweede conditioneele bijzin is — *lamun sampun saking Saḍeng* is de eerste — bij den hoofdzin *agĕlĕm apatiha*.

Ten slotte eenige speelruimte latende voor de verklaring van den irrealiteitsvorm van *kaapuraa*, die naar ouder Javaansch taalgebruik op een futurum kan wijzen of naar nieuwer gebruik op de onvervulbaarheid van de voorwaarde — zij het ook, dat bij dit laatste de wensch naar een litterair effect overheerschen kan —, aanvaarden wij met het bovenstaande deze twee vertalingen als mogelijk:

1° „Na mijn terugkeer uit Saḍeng wil ik wel patih zijn, indien mij vergeven zal worden

a) de tekortkoming, die bestaat in arglistig optreden van uw zoon, = mijn schuld, die hierin zal bestaan, dat ik mij van gemeene streken bediend zal hebben";

of: b) het onheil, dat ik aangericht zal hebben door mij van gemeene streken te bedienen";

2° „Na mijn terugkeer uit Saḍeng zou ik wel patih willen worden, als mij slechts vergeven zou worden

a) mijn schuld, die daarin zou kunnen bestaan, dat ik mij van gemeene streken bediend zou hebben;

of: b) het onheil, dat ik eventueel door mij van gemeene streken te bedienen aangericht zal hebben;

[maar dat zou mij bezwaarlijk vergeven kunnen worden, en daarom wil ik geen patih worden]".

Zooals gezegd, zou er bij het aanvaarden van de tweede vertaling rekening mee gehouden moeten worden, dat de keuze van de irreëele conditioneele periode een litteraire figuur is, en dat Gajah-Mada door de formuleering van zijn antwoord slechts een proefballonnetje oplaat om eens te zien, hoe ārya Taḍah reageeren zal. Die reactie is in elk geval bevredigend, want ārya Taḍah herhaalt zijn belofte van onvoorwaardelijken steun, wat voor moeilijkheden zich ook zullen voordoen. Gajah-Mada is dan *agung atinira*, d.w.z. „in zijn nopjes (met dit antwoord)", zooals ook vanzelf spreekt, omdat hij thans practisch plein pouvoir heeft gekregen. Brandes' vertaling „Toen.... herleefde Gajah mada's moed weer" is in dezen context alleen daarom reeds onhoudbaar, omdat van eenige moedeloosheid van dien kant in het voorgaande niets is gebleken; integendeel, Gajah-Mada heeft blijkbaar voor zich de overtuiging, dat hij in staat zal zijn Saḍeng er onder te krijgen, indien men hem slechts zijn gang laat gaan!

5. Met *Mangkin mangkat* begint een nieuwe episode, en in die episode zouden wij, wil het verslag omtrent het onderhoud tusschen ārya Taḍah en Gajah-Mada in het voorafgaande gedeelte van het verhaal eenigen zin hebben, eigenlijk een beschrijving moeten krijgen van Gajah-Mada's tactiek, of althans mogen verwachten den auteur van de Pararaton daarop toespelingen te hooren maken. Echter moeten wij er tevens rekening mee houden, dat het Pararaton-verhaal naar alle waarschijnlijkheid een excerpt is van een bekend verondersteld verhaal, waaruit wel eens wegvalt, wat in het origineel uitvoerig

verteld wordt. Deze overweging is van groot belang voor de interpretatie van het gedeelte van den tekst, dat thans gaat volgen.

De woorden, die in de handschriften D, E en I achter het *Saḍeng* van 28, 1 komen, hooren blijkbaar in den tekst thuis. Zooals men in de tweede uitgave van de Pararaton, p. 35, in het critisch apparaat kan lezen, eindigt dit stuk met dezelfde woorden als aan het in te schuiven stuk voorafgaan, en wij hebben ten aanzien van de handschriften B en F of hun prototype(n) dus blijkbaar te maken met een geval van haplographie.

In het in te schuiven stuk valt op: 1° de uitdrukking *sinĕmbahakĕn patih,* en 2° de woordgroep *tumĕnggung malĕr saking.*

Anĕmbahakĕn beteekent „een sĕmbah maken met betrekking tot", d.i. „zich tot een vorstelijk persoon wenden in verband met een of anderen persoon of een of andere zaak", waaruit, al naar de behoefte van den context, gemaakt kan worden: „iets aan een vorstelijk persoon aanbieden", „iets vragen", „zich met iets accoord verklaren", enz. enz., en dat hier, in verband met het volgende *patih,* leidt tot de vertaling: „Gajah-Mada werd der koningin voorgedragen om benoemd te worden tot patih".

Met *tumĕnggung malĕr saking* komt men minder gemakkelijk klaar. Blijkbaar is het niet de bedoeling van den auteur om na de vermelding van de voordracht van Lĕmbu-Pĕtĕng tot benoeming in de functie van patih van Daha nog andere voordrachten te vermelden. Gajah-Mada was vóór de gebeurtenissen te Saḍeng patih van Daha, zooals wij zagen, en wanneer hij tot patih van Maja-Pahit benoemd wordt, moet er natuurlijk in de vacature-Daha voorzien worden. Dus is er wel aanleiding om in denzelfden zin, waarin van de promotie van Gajah-Mada gesproken wordt, tevens te gewagen van de plannen, die er ten aanzien van de vervulling der door hem open te laten plaats bestonden. Voor de vermelding van overige plannen bestaat er echter veel minder aanleiding. Derhalve is met *tumĕnggung* wel niet een nieuwe functionaris bedoeld, doch Lĕmbu-Pĕtĕng zelf; ten overvloede blijkt dit nog uit 28, 19, waar onder de promoties na de onderwerping van Saḍeng die van Lĕmbu-Pĕtĕng vermeld wordt met de woorden: „Lĕmbu-Pĕtĕng werd tumĕnggung". Is *Malĕr* dan misschien een andere naam voor Lĕmbu-Pĕtĕng, een naam, dien hij als patih van Daha zou dragen? Het lijkt weinig waarschijnlijk, want ten eerste is hier nog slechts van een voordracht sprake en is dus de naamsverandering iets van later zorg, en in de tweede plaats vermeldt 28, 19 den naam Malĕr in het geheel niet, terwijl later, op het tijdstip

der Gajah-Mada-gelofte, deze rijksgroote nog steeds alleen Lĕmbu-Pĕtĕng blijkt te heeten (28, 26). Het ligt dus eer voor de hand, dat wij *tumĕnggung* ondanks het gebrek aan verband nog voegen bij de vorige woorden, en dan met hetgeen daarop volgt den nieuwen zin laten beginnen. Hoe de beginwoorden van dezen zin er uit moeten zien, is niet geheel duidelijk, en uit het feit, dat in één der drie handschriften het woord *saking* ontbreekt, zou men geneigd zijn te concludeeren, dat de tekst in de war geraakt is. Misschien heeft men aan *malĕrĕs* te denken in den zin van „juist", „toevallig", „precies op het oogenblik dat" of „precies op dat oogenblik"; wat den context betreft, zouden deze beteekenissen wel passen, maar de vorm *malĕrĕs* zou zeer ongewoon zijn[40]), en dat stemt uiteraard ten aanzien van deze gissing niet hoopvol.

6. In de nu volgende woorden is er sprake van een vergadering van alle Maja-Pahitsche rijksgrooten te Wot-Gantung. Bij deze gelegenheid neemt de mantrī araraman Kĕmbar blijkbaar een andere houding aan dan alle overige mantrī's, want er wordt gezegd, dat hij *atinggal ing wong kabeh* [v.l. *akeh*], „de anderen verlaat, in den steek laat", en *angḍihini,* „hun vóór is", m.a.w. dat hij alleen iets gaat doen, waarmee alle anderen nog willen wachten.

In het licht van deze zinnen dringt zich nu ook een andere interpretatie op van 28, 1 sqq. Kĕmbar neemt een afwijkend standpunt in, dat hij zelfs na een dringende vermaning van de andere rijksgrooten, met hun aller oppersten chef aan het hoofd, niet wil opgeven, doch de eenige, van wiens reactie op Kĕmbar's houding de tekst gewaagt — wanneer men zwijgen althans een reactie wil noemen —, is Gajah-Mada (28, 12). Wij kunnen daaruit veilig afleiden, dat Kĕmbar zich niet accoord had willen verklaren met een plan de campagne van Gajah-Mada, uit een jalousie de métier klaarblijkelijk, die wij later, bij de beschrijving van de Gajah-Mada-gelofte (28, 24), van denzelfden man nog een keer vermeld vinden. Aan den anderen kant komt echter te staan, dat alle overige mantrī's blijkbaar van den beginne af bereid geweest zijn Gajah-Mada's leiding te volgen. Er is dus geen enkele reden 1° om den met het *pinadaya* van 28, 1 correspondeerenden vorm *amadaya* met „iemand iets wijs maken" te vertalen, zooals Brandes doet[41]), tenzij men de geheel in de lucht hangende theorie zou willen verkondigen, dat als agens bij *pinadaya* een ander zou optreden dan Gajah-Mada; 2° om het *angruhuni angĕpang ring Saḍeng* tegenover *pinadaya* met een plus-quamperfectum te vertalen. *Daya* beteekent primair „actie"; het kàn zeer

zeker „listige opzet" beteekenen, doch de beteekenis „invloed" komt even goed voor. *Amadaya* kan dus inderdaad wel beteekenen „list tegen iemand aanwenden", „iemand iets wijs maken", maar noodzakelijk is deze vertaling geenszins, want op zich laten zich de beteekenissen „tegenover iemand zijn invloed doen gelden", „iemand van iets trachten te overtuigen", „iemand tot zijn standpunt, zienswijze, plannen enz. trachten over te halen", niet minder gemakkelijk verdedigen.

Wanneer wij nu aan het *yen* van 28, 2 niet de beteekenis „dat" toekennen, doch die van „wat betreft", m.a.w. het laten optreden niet als een conjunctie, doch als een nadrukswijzer bij het subject van een hoofdzin, zooals dat in het huidige Javaansch geenszins ongewoon is, en wanneer wij *angruhuni angĕpang* door Nederlandsche werkwoordsvormen weergeven, die in denzelfden tijd gebruikt worden als de vertaling van *pinadaya*, zulks op grond van het feit, dat elke aanwijzing van tijdsverschil in den tekst ontbreekt, komen wij tot een geheel, waarin een afleiding van de grondbeteekenis „invloed" veel beter past dan Brandes' vertaling. Wij krijgen dan n.l.:

> „De gezamenlijke rijksgrooten van Maja-Pahit hielden krijgsraad te Wot-Gantung. De mantrī araraman Kĕmbar wilde hun [of: hem, sc. Gajah-Mada] vóór zijn en verliet al degenen, die tegen Saḍeng oprukten. De (overige) mantrī's ....[42]) hadden zich (voor Gajah-Mada's krijgsplan) laten winnen, en in de eerste plaats had zich de patih amangkubhūmi (er voor) laten winnen; (doch) wat Kĕmbar betreft, die ging (, zonder zich aan de anderen te storen,) hun vooruit ten einde het beleg te slaan om Saḍeng".

Mij dunkt, dat tegen deze interpretatie geen enkel bezwaar ingebracht kan worden.

7. In het hierop volgende stukje wordt verhaald, hoe de overige rijksgrooten, die, blijkens hetgeen verderop gezegd wordt, door Kĕmbar's vertrek verrast waren geworden en het klaarblijkelijk niet hadden kunnen verhinderen, op zijn eigengereidheid reageeren. Ook in de vertaling van dezen passus zijn er fouten gemaakt, waardoor het toch geenszins onduidelijke verhaal in Brandes' vertaling onverstaanbaar is geworden.

In de eerste plaats moet *limang bĕkĕlan* beteekenen „vijf bĕkĕlschappen", omdat *limang* gebruikt wordt, het vooropgeplaatste telwoord met -ng. Uit de Kidung Sunda blijkt, dat met *bĕkĕlan* een troep van honderd man bedoeld wordt, omdat naast de uitdrukking *wong*

panakawan... tĕlung bĕkĕlan van strophe 24a van redactie A en van de daarmee correspondeerende Tattwa Sunda er op de overeenkomstige plaats in redactie B *panakawan tigang atus* staat en in redactie C *panakawan tigang prabhaṭa*[43]). In verband hiermede lijkt het volgende *anglilima sowang* het best te vertalen door „telkens vijf (man) te zamen"[44]). De bedoeling is dus wel, dat de patih amangkubhūmi, niet wetende, welken weg Kĕmbar genomen heeft en niet het risico op zich willende laden, dat men Kĕmbar niet zal aantreffen en geen poging meer zal kunnen wagen om hem tot andere gedachten te brengen, honderd patrouilles van vijf man elk uitstuurt. Dit kleine aantal manschappen per patrouille is in overeenstemming met hetgeen volgt: de patrouille blijkt immers alleen tot taak te hebben aan Kĕmbar een boodschap van den rijksbestuurder en van de overige rijksgrooten over te brengen, en zij blijkt door Kĕmbar alleen tegengehouden te kunnen worden. Brandes' vertaling „vijf *bĕkĕl*'s, ieder met vijf man", is wat het eerste gedeelte betreft onhoudbaar, omdat de vorm lima*ng* er op wijst, dat het volgende substantief een of andere maat aanduidt[45]), terwijl Jonker's vertaling „menschen van vijf bĕkĕlschappen" minder aannemelijk is, omdat *wong* en *limang bĕkĕlan* dan de twee deelen van een determineerende samenstelling zouden zijn, en niet valt in te zien, waarom deze twee deelen niet door het woordje *ing* of door het possessieve suffix van den derden persoon van elkaar gescheiden zouden zijn, zooals dat, behoudens eenige, hier niet toepasbare uitzonderingen[46]), in het Javaansch regelmatig geschiedt. Brandes' vertaling van het tweede stuk, waarmee Jonker blijkbaar accoord is gegaan, stemt echter met de mijne in principe overeen. Het verschil tusschen hem en mij is dus slechts, dat hij zich de opsporingsactie blijkbaar op een veel kleinere schaal uitgevoerd heeft gedacht dan ik dat doe; ten aanzien van de taak en de werkwijze der patrouilles behoeft er tusschen ons echter geen verschil van opvatting te bestaan.

Kĕmbar wordt dan, door slechts één patrouille blijkbaar, gevonden. Uit Brandes' vertaling moet men wel een zonderlingen indruk krijgen zoowel van de instructie, die de patrouilles meegekregen hadden, als van Kĕmbar's houding tegenover de afgezanten. „Zij vonden Kĕmbar", vertaalt Brandes, „in het woud dwars op een omgevallen boom zitten, als zat hij te paard, en hij sloeg met zijn karwats naar hen, die in opdracht hadden op hem te gaan zitten (?)". Als Kĕmbar daar reeds in het bosch op een boom paard zat te rijden, toen de patrouille hem aantrof, zou hij weinig minder dan krankzinnig hebben moeten

zijn, want hij was uitgegaan om Saḍeng aan te vallen; en die krankzinnigheid zou dan later weer overgegaan moeten zijn, want verderop in de Pararaton treedt hij wederom op als een man, die wèl weet, wat hij wil, al wil hij dan ook vooral obstructie voeren.

Maar.... *angadĕg* beteekent niet „zitten", zooals Brandes vertaalt, en evenmin „staan", zooals Jonker meent[47]); *angadĕg* is, in het huidige zoowel als in het oudere Javaansch, „gaan staan", „opstaan", en slechts gevolgelijk kan het, door het ontbreken van tijdsaanduiding in het Javaansche praedicaatswoord, „staan" beteekenen. En *angaṇḍul-aṇḍul* — of *angandul-andul,* zooals Jonker in overeenstemming met de huidige uitspraak van het woord lezen wil — beteekent niet „dwars (zitten, staan)", maar „wippende", zooals Poerbatjaraka, of „op en neer wippen", zooals Jonker vertaalt[48]); hier duidt het, blijkens de er op volgende woorden *kayânunggang uṇḍakan* (28, 5), „als zat hij te paard", de beweging gelijk die eens ruiters aan, welke iemand onwillekeurig maakt, wanneer hij, alleen, een aantal menschen den weg wil versperren, daartoe vanaf een domineerend punt de heele breedte van den doorgang tracht te beheerschen en voortdurend in een soort van te gelijk op en neer en heen en weer wiegelende lichaamshouding blijft om bliksemsnel op elk punt van het front, dat hij tegenover zich heeft, een uitval te kunnen doen en een voortschrijdenden tegenstander terug te kunnen werpen. En ten slotte kan *amalinggih* onmogelijk „op iemand gaan zitten" beteekenen, zooals te recht door Jonker is opgemerkt. Poerbatjaraka heeft den vorm juist gedefiniëerd als een causativum met de beteekenis „doen zitten", doch wanneer men de keuze heeft tusschen zijn aanpassing van deze grondbeteekenis aan den context, waardoor hij tot „iemand (naar huis) terug laten *gaan*" komt, en Jonker's aan KBW en JNHW ontleende vertaling „iemand verwijtend toespreken", „hem vragen, waarom hij zich aan iets ongeoorloofds heeft schuldig gemaakt", „zich beklagen over iets bij iemand"[49]), dan lijkt de opvatting van Jonker toch meer plausibel. Immers, terwijl tegen Poerbatjaraka's vertaling ingebracht zou kunnen worden, dat wij een variant van het begrip „gaan" zouden krijgen, waar wij het begrip „stil zitten", „niet gaan", op grond van de beteekenis van het grondwoord *linggih* zouden verwachten, pleit vóór Jonker's opvatting, 1° dat de door KBW en JNHW vermelde beteekenissen gemakkelijk zijn te herkennen als ontstaan uit een gespecialiseerd gebruik van de grondbeteekenis van het causativum, aangezien men van „iemand doen zitten", „iemand plaats laten nemen", gemakkelijk kan overgaan tot

„iemand plaats laten nemen om een zaak met hem te bespreken, om hem rustig iets onder het oog te brengen"; 2° dat, geheel afgezien van de juistheid der bovenstaande semasiologische theorie, de door Jonker vermelde beteekenissen inderdaad in bekend taalgebruik voorkomen; 3° dat deze beteekenissen beter in den context passen dan Poerbatjaraka's vertaling, omdat er in het kader van Jonker's opvatting een nauwe samenhang bestaat tusschen van der Tuuk's vertaling „iemand vragen, waarom hij zich aan iets ongeoorloofds heeft schuldig gemaakt" en de vraag *Punapa rĕke sangkanira rumuhun angĕpang ing wong Saḍeng?*, „Waarom hebt ge eigenlijk den anderen vóór willen zijn bij het belegeren van de lieden van Saḍeng?", die straks de patrouille aan Kĕmbar zal stellen, en die blijkens het daarop gegeven antwoord door Kĕmbar als een verwijt wordt opgevat [50]).

Houden wij met de bovenstaande opmerkingen over *angadĕg, angaṇḍul-aṇḍul* — of *angandul-andul* — en *amalinggih* rekening, dan komen wij tot een veel redelijker interpretatie van de onderhavige zinsnede:

> Kĕmbar werd (door één der uitgezonden patrouilles) aangetroffen in het bosch. Hij ging (echter) op een omgevallen boom staan, het lichaam [slagvaardig, tot tegenstand gereed, in gevechtspositie] in dezelfde op en neer en heen en weer wiegelende beweging houdende als iemand maakt, die te paard zit, en, wat meer is, een zweep van rechts naar links en van links naar rechts zwaaiende [51]) tegen degenen, die opdracht gekregen hadden om eens met Kĕmbar te gaan praten en hem het onbehoorlijke van zijn gedrag onder het oog te brengen.

Bij de hier aanvaarde opvatting van de beteekenis van *amalinggih* past, dat thans in den tekst vermeld dient te worden, waarover de leden der patrouille, in overeenstemming met de hun gegeven instructies, wilden praten. Dit volgt dan ook inderdaad met de woorden *Wontĕn wĕkasira* enz. Met de handschriften D, E, F en I, dus vier van de vijf, lezen wij in 28, 8 *punapa rĕke* in plaats van het onmogelijke *punarĕke* van handschrift B, dat Brandes heeft laten drukken. Wij krijgen dan de vraag — door Brandes uiteraard niet als zoodanig herkend —, waarin de boodschap der lastgevers geformuleerd is, en die wij hierboven reeds even ter sprake gebracht hebben: „Waarom gaat ge eigenlijk Saḍeng op eigen gelegenheid belegeren?" = „Zoudt ge niet liever van een eigenmachtig en eigenzinnig optreden tegen Saḍeng afzien?" Kĕmbar antwoordt op deze, toch niet on-

hoffelijk gestelde vraag met een zweepslag in het gelaat van de(n) spreker(s) [52]), en wanneer de afgezanten zich daarop achter de boomen verschuilen, voegt hij hun nog toe: „Ik heb met niemand iets te maken! Zelfs op het slagveld zou ik nog maling hebben aan dien baas van jullie!"

Brandes vertaalt het *Norâna den-hiḍĕp dene si Kĕmbar iki, yen ing paprangan norâhiḍĕp* [of: *nora hiḍĕp*] *ing pangeranmu iku* met „Ik onderwerp mij niet, ik vecht liever dan dat ik mij aan uwen heer onderwerp". Ondanks de vrijheid, die Brandes zich veroorlooft, is deze vertaling in zekeren zin wel juist, doch zij mist, naar het mij voorkomt, den toon, die bij de situatie past en dien het gebruik van *si*, van het suffix *-mu*, van de tegenover elkaar staande pronomina *iki* en *iku* en vermoedelijk ook van het woord *pangeran* in den Javaanschen zin met zich meebrengt. Het geheele verband wijst er n.l. op, dat met den *pangeran* Gajah-Mada bedoeld is. Uit het feit toch, dat Kĕmbar na afloop van de expeditie tegen Saḍeng niet als een opstandeling behandeld is geworden, maar integendeel nog promotie gemaakt heeft, kan men afleiden, dat hij formeel niet met den patih amangkubhūmi in conflict is geweest. Daar het *atinggal* van den inlasch en het feit, dat hij door patrouilles opgespoord moet worden, op een heimelijk vertrek uit Wot-Gantung wijzen, is zijn positie wel zóó, dat hij niet op de bevelen van den patih amangkubhūmi gewacht heeft en dus formeel ook niet in overtreding is. Wanneer men nu *pangeran* op Gajah-Mada laat slaan, doet Kĕmbar's antwoord vermoeden, dat hij Gajah-Mada's triomf in Wot-Gantung had voorzien, en dat hij heimelijk weggegaan is, omdat hij van Gajah-Mada, dien hij te recht nog als een mede-ondergeschikte kon beschouwen, geen commando's in ontvangst wenschte te nemen. Is deze interpretatie juist, dan zal het aan de patrouille gegeven antwoord natuurlijk ook te beschouwen zijn als aan het adres van Gajah-Mada gericht, en dienovereenkomstig met een nuance van gemeenzaamheid vertaald dienen te worden. De woorden leveren voor wijziging van den toon der vertaling zeer zeker geen bezwaar op. *Anghiḍĕp* en *(a)hiḍĕp* beteekenen n.l. niet zoozeer „zich onderwerpen" als wel „aan iemand gehoorzamen", „met iemand rekening houden", „zich aan iemand storen" [53]), en *pangeran* wordt vaker smalenderwijze gebruikt [54]); *yen* dient tot nadrukswijzer, evenals in 28, 2, daar blijkbaar de bedoeling is om een sterksprekend voorbeeld te geven van omstandigheden, waaronder Kĕmbar nòg niet aan iemand als Gajah-Mada gehoorzamen zou.

8. Wij komen thans aan het laatste deel van het verhaal, dat het belangrijkst is, doch tevens helaas het sterkst gecomprimeerd en daardoor in détails het slechtst te begrijpen.

De patrouille, die Kĕmbar gevonden heeft, keert naar haar opdrachtgevers terug en brengt verslag uit van alles wat Kĕmbar gezegd heeft. *Mĕnĕng sira Gajah-Mada*, volgt daarop in 28, 12, „Gajah-Mada zweeg".

Waarom zweeg Gajah-Mada?

Brandes' toevoeging: „omdat men hem voor geweest was, en de lieden van Saḍeng al omsingeld waren (?)", ofschoon veronderstellenderwijze geuit, zou kunnen suggereeren, dat Gajah-Mada zweeg, omdat hij teleurgesteld was over het verloop der zaken. Uiteraard zou echter voor deze verklaring alle steun wegvallen, indien de woorden *tĕka winahonan kinĕpang wong Saḍeng*, die in den tekst op *Mĕnĕng sira Gajah-Mada* volgen, zóó vertaald zouden kunnen worden, dat het verband met het voorgaande òf verbroken, òf althans geheel anders gelegd zou worden. En inderdaad wordt Brandes' vertaling noch door Jonker, noch door Poerbatjaraka aanvaard, terwijl ook ik er ernstige bezwaren tegen heb. Dus leggen wij ons op de verklaring, dat Gajah-Mada uit teleurstelling zweeg, niet vast, en houden wij even goed rekening met de mogelijkheid, dat hij gezwegen heeft, omdat Kĕmbar's houding en actie hem ten slotte, als te onbelangrijk of als in de omstandigheden, die de patrouille gerapporteerd had, tot mislukking gedoemd, niet verder vermochten te interesseeren, of wel omdat hij zonder gerucht te maken en zonder zich in de kaart te laten kijken wilde doorwerken aan de verwezenlijking van zijn eigen plannen. Deze laatste veronderstelling lijkt zeker niet minder aannemelijk dan het vermoeden, dat Gajah-Mada uit teleurstelling zweeg!

Brandes' vertaling „omdat men hem voor geweest was" is misschien geïnspireerd geworden door de overweging, dat *wahu* „pas geleden", „kort vóór iets anders (geschieden)" beteekent, terwijl tevens zijn opvatting omtrent het voorgaande gedeelte van het verhaal van invloed zal zijn geweest[55]). Nu zou men van *wahu*, „pas geleden", desnoods kunnen komen tot een *amahoni*, „ „pas-geleden" zijn voor iemand" (van een gebeurtenis gezegd), en dit ware om te zetten in een passivum *winahonan*, met dengene, voor wien iets pas geleden gebeurd is, tot subject: „ten gevolge van iets, dat pas geleden gebeurd is, een of andere gewaarwording krijgen (hebben) of in

een of anderen toestand (ge)komen (zijn)", en op dien grond zou men geneigd kunnen zijn om *Mĕnĕng ta sira Gajah-Mada, tĕka winahonan* te vertalen met: „Gajah-Mada zweeg, onder den indruk, zoowaar, van wat hem zoo juist overkomen was [of: onder den indruk, zoowaar, van wat hij zoo juist vernomen had]". Echter zou een poging om de dan volgende woorden *kinĕpang wong Saḍeng* bij de op deze wijze vertaalde woorden *Mĕnĕng ta sira Gajah-Mada, tĕka winahonan* te trekken door ze te beschouwen als den inhoud van de mededeeling, waardoor Gajah-Mada zoo diep getroffen was, afstuiten op het bezwaar, dat de aldus bereikte opvatting in strijd zou komen met den context. Immers, in dat geval zou het Kĕmbar moeten zijn, die het beleg om Saḍeng geslagen zou moeten hebben, en dàt kan de patrouille onmogelijk gerapporteerd hebben, omdat zij Kĕmbar niet bij Saḍeng, doch in het woud achtergelaten had. Aan deze consequentie ontkomt men niet door te zeggen, dat *kinĕpang* dan als een futurum vertaald moet worden, want dat Kĕmbar het plan had om Saḍeng te gaan omsingelen, was Gajah-Mada te voren reeds bekend; de patrouille immers had juist opdracht gekregen om te informeeren, w a a r o m Kĕmbar den anderen vóór wou zijn bij de belegering van Saḍeng. Dus lijkt — waar een andere interpretatie van Brandes' vertaling op het bezwaar moet stuiten, dat *winahonan* en *kinĕpang* verschillende subjecten zouden hebben, en derhalve een constructie verondersteld zou moeten worden, die tegen het abc der Javaansche syntaxis indruischt — in het kader der hierboven besproken vertaling van *winahonan* de eenige mogelijkheid om met *Kinĕpang wong Saḍeng* een nieuwen zin te beginnen, die dan een zelfstandige mededeeling bevat.

Die mededeeling zou luiden: „De lieden van Saḍeng werden ingesloten". Door wien? Wel niet door Gajah-Mada, want in dat geval zou er, nu Gajah-Mada subject is van *mĕnĕng* en van *winahonan*, niet de minste reden zijn voor het gebruik van een passivum *kinĕpang*, ja, zou zulk een passivum bepaald tegen het vaste taalgebruik ingaan. Door Kĕmbar dan? Ook dat is niet waarschijnlijk, want van een volvoering van Kĕmbar's plan vernemen wij niets uit den tekst; een succes van Kĕmbar is uitgesloten op grond van hetgeen ons de Nāgarakṛtāgama mededeelt, en een échec zou toch allicht in den tekst vermeld zijn geworden; voorts zou, indien de auteur inderdaad Kĕmbar als agens had willen laten optreden, de vermelding van dezen agens toch niet achterwege hebben kunnen blijven,

aangezien hij uit den context alleen zeer zeker niet op te maken is. Door wien dan wel? De eenige mogelijkheid is, dat wij den zin achter het *Sadeng* van 28, 12 laten doorloopen en *tuhan Wuruju* als agens beschouwen: „De lieden van Sadeng werden ingesloten door tuhan Wuruju".

Wij zullen de vraag, wat dan de inhoud der mededeeling wordt, nog even laten rusten, en er allereerst de aandacht op vestigen, dat de wijziging in de indeeling der woorden tot zinnen, die hiermee tot stand komt, zulk een evidente verbetering is, dat men zich slechts verbazen kan over het feit, dat noch Brandes, noch Jonker, noch Poerbatjaraka de eenvoud, de gemakkelijkheid, de vanzelfsprekendheid en het groote voordeel van deze samenvoeging van *kinĕpang wong Sadeng* en *tuhan Wuruju,* resp. als praedicaatswoord plus subject en als agens, zijn opgevallen. Het groote voordeel toch is, dat wij alleen door *tuhan Wuruju* als agens van *kinĕpang* te beschouwen de onmogelijke veronderstelling uit de wereld kunnen helpen, dat de auteur der Pararaton in 28, 12 plotseling, midden in zijn verhaal omtrent Sadeng, dáár, waar de lezer den climax, de ontknooping van het drama, voelt naderen, ja, midden in een zin, aangezien *kinĕpang* het natuurlijk niet buiten een agens stellen kan, zijn verhaal afgebroken zou hebben om iets anders te gaan vertellen, dat met de gebeurtenissen om Sadeng niets te maken heeft! Hierbij komt dan nog, dat Brandes' vertaling „Tuhan Wuruju w a s [spatiëering van mij, B.] een *dewa-putra* van Pamĕlĕkahan" grammaticaal onverantwoord is; dat *dewaputra saking Pamĕlĕkahan* alleen een appositie bij *tuhan Wuruju* kan zijn; dat derhalve *tuhan Wuruju dewaputra saking Pamĕlĕkahan* in zijn geheel subject zou moeten zijn van *añjĕplakakĕn*; dat dus de vertaling zou moeten luiden: „De lieden van Sadeng werden belegerd. Wanneer tuhan Wuruju, de dewaputra van Pamĕlĕkahan, zijn zweep liet klappen, ..." enz.; en dat dit ten slotte nog iets minder acceptabel ware dan Brandes' vertaling, die met „Tuhan Wuruju w a s een dewaputra uit Pamĕlĕkahan" althans nog den indruk geeft van een nieuw ten tooneele gevoerden persoon en daarmee van een nieuwe, met behoorlijke termen ingeleide mededeeling. Uit een en ander zou, dunkt ons, volgen, òf dat er een stuk uit den tekst is weggevallen, òf dat *kinĕpang* en *tuhan Wuruju* met elkaar verbonden moeten worden, tot welke resultaten dit laatste dan ook leide. En daar wij met de veronderstelling, dat de tekst corrupt is, alleen werken, wan-

neer alle andere mogelijkheden uitgeput zijn, ligt het voor de hand, dat wij eens moeten gaan probeeren, tot welk nieuw inzicht het schrappen van de punt achter het woord *Sadeng* in 28, 12 kan leiden.

9. Intusschen dient eerst het terrein nader verkend te worden, omdat wij nog met een vertaling van Jonker, met een vertaling van Poerbatjaraka en met den samenhang der aan *tuhan Wuruju* voorafgaande woorden rekening te houden hebben.

Jonker voegt bij elkaar de woorden *tĕka winahonan kinĕpang wong Sadeng,* die hij vertaalt met: „Toen hij kwam, werd S(adeng) weder belegerd". „Weder" zit in *winahonan,* dat Jonker, zooals blijkt uit de noot, waar ook zijn vertaling te vinden is [56]), als passief beschouwt van een woord *amahoni,* dat hij op gezag van van der Tuuk met „herhalen" of met „in orde maken" wil vertalen.

In Jonker's vertaling schuilen zeer zeker eenige elementen, die op zich bruikbaar zijn. Slaat men het KBW s.v. *wahu* op (III, 446b), dan kan men constateeren, dat in *amahoni* de grondbeteekenis van „nieuw zijn voor" of van „nieuw zijn in, ten aanzien van" ligt opgesloten. Uit „nieuw zijn voor" heeft zich blijkbaar ontwikkeld de beteekenis „iets nieuws zijn voor", „vreemd zijn voor", vandaar ook „bevreemden", „verrassen", „overvallen", zooals men kan opmaken uit het voorbeeld Ar. Pr. 41b [telling van der Tuuk]: *kawahon raras ning turon,* „voor wie het genot van het slaapvertrek [eventueel: van het samen slapen] iets nieuws is", „voor het eerst kennismaken met het genot van het slaapvertrek [of: van het samen slapen]", „voor het eerst omgang hebben met een man". Daarentegen blijkt de grondbeteekenis „nieuw zijn in, ten aanzien van" bij gebruik van een persoonlijk subject zich ontwikkeld te hebben tot „als nieuw staan tegenover", „zich opnieuw bezighouden met", zooals men kan afleiden uit de volgende door KBW gegeven voorbeelden:

amahony angringgit, „zich wederom met het geven van wayangvoorstellingen bezighouden", „opnieuw als dalang optreden", in Ww. b 1, 124 [telling van der Tuuk];
malih ngwahonin upāya [57]), „weder een list op 't touw zetten", „zich weer met nieuwe listen bezighouden", in Kid. Adip. b 4, 30 [telling van der Tuuk];
amahwa-mahwani gĕlung, „telkens opnieuw het haar opmaken", in L 32, 1 [telling van der Tuuk] [58]);
amahoni pahesira, „opnieuw zijn toilet maken (na het bad)", in P. Marg. S. 3a., b [telling van der Tuuk];

amahoni pupūjān, „opnieuw bidden", in Ar. Pr. 68 [telling van der Tuuk] [59]).

Op zich kan *winahonan kinĕpang wong Saḍeng* dus zeer zeker gesplitst worden in *winahonan wong Saḍeng*, „N. N. hield zich opnieuw met de lieden van Saḍeng bezig", en *kinĕpang wong Saḍeng*. „de lieden van Saḍeng werden ingesloten", waarna uit combinatie der stukken weer de vertaling ontstaat: „N. N. deed de lieden van Saḍeng een tweede beleg doorstaan", „Saḍeng werd weder belegerd".

Maar al zou deze vertaling op zich te verdedigen zijn, in den gegeven context stuit zij op menig bezwaar. In de eerste plaats toch is *tĕka* in het kader van Jonker's opvatting een aparte zin, zonder conjunctie evenwel en zonder dat het praedicaatswoord aangevuld wordt met de vermelding van de plaats, waar het subject zich heen begeeft. In de tweede plaats is er in den tekst van een vorig beleg van Saḍeng niet gesproken. Maar het grootste bezwaar is, dat Jonker een derde beteekenis van *amahoni* invoert, uit een combinatie der twee hierboven besproken beteekenissen gevormd, voor welker feitelijk bestaan er geen enkele bewijsplaats bijgebracht kan worden. Want in de bovenvermelde voorbeelden van het tweede *amahoni* hield steeds één en hetzelfde subject zich voor den tweeden keer met een object bezig, terwijl er daarentegen in ons geval moeilijk sprake van kan zijn, dat hetzij Kĕmbar, hetzij Gajah-Mada, hetzij tuhan Wuruju Saḍeng ging belegeren, nadat hijzelf het te voren ook reeds belegerd had. Jonker bedoelt dan ook klaarblijkelijk, dat Gajah-Mada slechts het tweede beleg om Saḍeng geslagen heeft, en dat dit voor den eersten keer door Kĕmbar belegerd was geworden. Maar daardoor combineert hij de beteekenis van het eerste *amahoni* met de beteekenisontwikkeling van het tweede *amahoni*, om door deze manoeuvre dan slechts het weinig aanlokkelijke resultaat te bereiken van een hypothese omtrent een tweede beleg van Saḍeng door Gajah-Mada, die de noodzaak insluit om een eerste, doch vruchtelooze en uit de teksten niet blijkende belegering door Kĕmbar te veronderstellen, en die de moeilijkheid om tuhan Wuruju in het verband in te schakelen geheel onopgelost laat. Uit een en ander volgt duidelijk genoeg, dat Jonker's oplossing weinig kans heeft om juist te zijn.

Wat Poerbatjaraka's vertaling betreft, „om de lieden van S(aḍeng) te omsingelen" [60]), het groote bezwaar hiertegen is, dat men er niet

uit te weten komt, hoe hij den tekst nu eigenlijk opvat, en met name, wat hij van *winahonan* maken wil. Blijkbaar echter wil hij *kinĕpang wong Saḍeng* aan *tĕka* vastknoopen, daar er anders voor de woorden „om... te omsingelen" geen steunpunt zou zijn, en moeten wij dus vertalen: „Gajah-Mada zweeg, en kwam om de lieden van Saḍeng te omsingelen". Het onbevredigende van deze vertaling springt echter na de bezwaren, die in het bovenstaande tegen de opvattingen van Brandes en Jonker ingebracht zijn, in het oog, en dus moeten wij Poerbatjaraka's vertaling als voorloopig niet voor overweging vatbaar ter zijde leggen.

10. Bij de bespreking van Brandes' vertaling vonden wij voor een lezing *Mĕnĕng sira Gajah-Mada, tĕka winahonan. Kinĕpang wong Saḍeng tuhan Wuruju* enz. een desnoods bruikbare vertaling. Wij moeten, na Jonker's opvatting besproken te hebben, op deze vertaling echter terugkomen. Er rijzen n.l. drie bezwaren tegen: 1° dat het woord *tĕka,* dat wij, waar de beteekenis „komen" in het geheel niet schijnt te passen, met „zoowaar" vertaalden, bevreemdend zou zijn, omdat het zou suggereeren, dat Gajah-Mada over Kĕmbar's houding eigenlijk niet beleedigd of teleurgesteld had mogen zijn, of dat men althans zulk een reactie van Gajah-Mada niet verwacht had, hetgeen toch wel een wonderlijke suggestie zou zijn; 2° dat *winahonan* in de beteekenis, die wij in het betoog van pericope 8 voor een oogenblik aangenomen hebben, geen van elders bekend woord is, terwijl wij bovendien als uitgangspunt voor de veronderstelde beteekenisontwikkeling waren aangewezen niet op de grondbeteekenis van *wahu,* doch op de secundaire, bijwoordelijke of hulpwerkwoordelijke, beteekenis „pas geleden"; 3° dat een mededeeling over Gajah-Mada met het voor een oogenblik als op Gajah-Mada betrekking hebbend beschouwde en niet nader gedetermineerde *winahonan* wel erg abrupt zou eindigen, en dat de mededeeling omtrent de belegering van Saḍeng door tuhan Wuruju wel erg vreemd op het voorgaande zou volgen, wanneer Gajah-Mada met de actie van tuhan Wuruju niets te maken zou hebben; dit laatste toch zou het geval geacht moeten worden, indien Gajah-Mada over Kĕmbar's houding teleurgesteld zou zijn geweest, aangezien deze teleurstelling dan immers zou wijzen op een mislukking van zijn eigen plannen.

Deze drie bezwaren maken het wenschelijk om de oplossing toch liever ergens anders te zoeken. Ik zou geneigd zijn haar te vinden 1° in een andere vertaling van *winahonan,* die op het eerste *amahoni* van van der Tuuk berust, „nieuw zijn voor", „vreemd zijn voor", „ver-

rassen", „overvallen", en 2° in een zoodanige indeeling der woorden, dat *Mĕnĕng sira Gajah-Mada* op zichzelf komt te staan en dat *Tĕka winahonan kinĕpang wong Saḍeng tuhan Wuruju, dewaputra saking pamĕlĕkahan* enz. een nieuwen zin vormt. Het woord *winahonan* toch past in den zin van „vreemd staan te kijken", „vreemd opkijken", „bevreemd zijn" [61]), bijzonder goed bij het gebruik van *tĕka,* dat als bijwoord steeds op een element van verrassing, verwondering of verontwaardiging wijst, terwijl *winahonan* in den zin van „verrast worden", „overvallen worden", uiteraard goed past bij *kinĕpang,* „door een vijandelijke legermacht ingesloten worden"; tusschen *tĕka* en *kinĕpang* is dus *winahonan* beter op zijn plaats dan waar elders ook. Aanvaardt men deze opvatting, dan vervallen alle drie de bezwaren van de vorige alinea, en krijgen wij een gemakkelijk loopenden zin, waartegen geen enkel bezwaar van grammaticalen of semasiologischen aard rijst behalve wellicht het kleine, niet onoverkomelijke en in geen geval met de objecties tegen de andere vertalingen vergelijkbare bezwaar, dat *tuhan Wuruju* als agens niet ingeleid wordt door een praepositie. Gezien het feit, dat dit verschijnsel in het huidige Javaansch heel vaak voorkomt, zou deze laatstgenoemde eigenaardigheid echter zelfs dan wel te aanvaarden zijn, wanneer mocht blijken, dat zij overigens in het taaleigen van de Pararaton niet voorkwam.

Wij zouden dus als vertaling van den onderhavigen zin krijgen:

> Gajah-Mada zweeg. Maar zie, daar werden, zoowaar, de lieden van Saḍeng tot hun groote verrassing ingesloten door tuhan Wuruju, den dewaputra van Pamĕlĕkahan [of: van de pamĕlĕkahan].

11. De thans nog volgende woorden geven weinig aanleiding tot opmerkingen van taalkundigen aard.

Brandes heeft het *ring antarīkṣa* van 28, 14 met „overal" vertaald en niet met „in het luchtruim", zooals er eigenlijk staat. Nu is het waar, dat „in het luchtruim het geluid van zweepslagen hooren" iets onbegrijpelijks is, maar dat men overal het geluid zou hooren van iemand, die met de zweep klapt, is toch minstens evenzeer onwaarschijnlijk.

Misschien geeft hier een oplossing, dat men in het „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek" s. v. (I, 59a) een *antarīkṣa* vermeld vindt, dat een plaats op de route naar een lijkverbrandingsterrein aanduidt en dat daar in verband met een *wot gantung* voorkomt [62]). Wanneer wij ons herinneren, dat Wot-Gantung in het uit de hand-

schriften D, E en I in 28, 1 ingelaschte stuk genoemd wordt als de plaats, waar de Maja-Pahitsche troepen vóór den aanval op Saḍeng krijgsraad houden, en dat zij zich in 28, 14 daar vermoedelijk nog steeds bevinden, aangezien van een verderen opmarsch intusschen niets gebleken is, dan is het misschien niet geheel onmogelijk te achten, dat het *antarīkṣa* — dàn *Antarīkṣa* — van 28, 14 de aanduiding van een plaats hier op aarde is, te zoeken in of nabij het terrein, waar de Maja-Pahitsche troepen kampeeren.

Met deze mogelijkheid is in overeenstemming, dat de Javaansche tekst, die door Brandes met „men.... te Majapahit" wordt weergegeven, niets anders dan *wong Maja-Pahit* heeft (28, 14), zoodat de tekst niet zegt, dat het geluid van tuhan Wuruju's zweepgeklap te Maja-Pahit gehoord werd, maar slechts, dat de lieden van Maja-Pahit het konden hooren. Wanneer men zich die lieden voorstelt als te Antarīkṣa kampeerende, en wanneer men bedenkt, dat het kamp te Wot-Gantung heel wel een operatiebasis in den strijd tegen Saḍeng geweest kan zijn en dus in de buurt van Saḍeng gelegen zal hebben, dan krijgt de zin *lamun [tuhan Wuruju] añjĕplakakĕn pĕpĕcut, karungu ring Antarīkṣa, kagct wong Maja-Pahit* toch wel een iets concreter inhoud: „Wanneer hij zijn zweep zou laten klappen, zou men het te Antarīkṣa kunnen hooren, en zouden (zelfs) de lieden van Maja-Pahit verbaasd staan", of: „Wanneer hij eens met zijn zweep zou klappen, dan zou men het, tot verbazing der Maja-Pahitters aldaar, zelfs in Antarīkṣa kunnen hooren" [63]).

Een tweede opmerking is, dat *kañcit* niet „een korten tijd later" beteekent, zooals Brandes vertaalt, doch „plotseling". Wel is waar geeft JNHW s.v. (I, 395b) de beteekenis „na een poosje" op, maar de uitspraak van Kern, waarop dit berust, schijnt door dezen geleerde later teruggenomen te zijn [64]), en in ieder geval blijkt de beteekenis „plotseling" zonneklaar uit de opgaven en bewijsplaatsen, die KBW s.v. *kañcit* geeft (II, 323a). Hierbij sluit zich een verdere opmerking aan, n.l. dat men om deze beteekenis van *kañcit* het volgende woord *tĕka* niet met „komen" behoeft te vertalen, doch dat men er ook het bijwoord ter uitdrukking van verbazing in kan zien, dat wij reeds in 28, 12 ontmoet hebben. *Kañcit tĕka sang sinuhun angalahakĕn Saḍeng* beteekent dus wel: „Plotseling kwam Zijne Majesteit en bracht Saḍeng de nederlaag toe", of: „En in eens, zoowaar, bracht Zijne Majesteit aan Saḍeng de nederlaag toe".

IV.

De identiteit van Tuhan Wuruju.

1. Wat Rouffaer uit Pararaton 28, 12-14 begrepen heeft. — 2. Tuhan Wuruju lijkt degene te zijn geweest, die de plannen van Gajah-Mada uitgevoerd en aldus Kĕmbar overtroefd heeft. — 3. Drie mogelijkheden betreffende tuhan Wuruju's identiteit nader beschouwd. — 4. Voor identificatie met den veroveraar van Saḍeng komt allereerst in aanmerking de of een zoon van Dara-Jingga. — 5. Nogmaals de kwestie van Dara-Jingga's huwelijk. — 6. Tuhan wuruju, Kṛtarājasa-jayawardhana's jongste zoon bij Dara-Jingga, identiek met tuhan Janaka, den koning van Malayu? — 7. Over den zin van het woord pamĕlĕkahan. — 8. Als het maar waar is....!

1. Hiermede zijn wij door de analyse van den Pararaton-tekst heen, en rest de groote vraag, wat het slot van het Saḍeng-verhaal, gesteld, dat het op de hierboven voorgestelde wijze te vertalen is, nu eigenlijk wel voor mededeeling inhoudt; wie de geheimzinnige figuur is, die als *tuhan Wuruju, dewaputra saking Pamĕlĕkahan,* of *pamĕlĕkahan,* wordt aangeduid, en op welke wijze de val van Saḍeng nu eigenlijk wel tot stand gekomen is.

Ja, wisten wij dat maar! Maar jammer genoeg geeft de tekst daarover geen uitsluitsel, en kunnen wij hoogstens uit enkele incidenteel verstrekte gegevens met betrekking tot de identiteit van tuhan Wuruju — niet met betrekking tot den val van Saḍeng; dat blijft een volkomen duistere geschiedenis! — enkele aarzelende conclusies trekken.

Geheel nieuw is de kwestie niet meer, want Rouffaer heeft in zijn bekende Malaka-artikel in deel 77 van deze Bijdragen [65]) op p. 21 en 22 zich met onze Pararaton-plaats reeds beziggehouden. Rouffaer was, gelijk bekend, voor geen kleintje vervaard. Ook hier heeft hij een zeer koenen greep gedaan, en wij zullen ons uiteraard hebben af te vragen, wat zijn gissing tot de oplossing van het onderhavige vraagstuk kan bijdragen. Het beste is, dat wij eerst Rouffaer zelf, op zijn origineele manier, aan het woord laten.

Rouffaer dan schrijft het volgende:

„De eenige gezonde weg om ten minste *het bestaan* van het

oord Malaka vóór 1400 aan te toonen, is het systematisch *zoeken naar dien naam* in vertrouwbare, en liefst onderling onafhankelijke, gegevens uit de 14e eeuw of vroeger.

. . . .

De Pararaton (ed. Brandes, Verh. Bat. Gen. XLIX, 1e stuk, 1896) geeft bij het jaar 1250 Çaka = **1328** A.D. — d.i. dus *35 jaar na den terugkeer der Jav. troepen* op Oost-Java; uit Toemapĕl = Singasari op last van Vorst Kĕrtanagara in 1197 Çaka vertrokken om Malayu (= Djambi-Dharmāçraya-Minangkabau) te veroveren, en bij dien terugkeer in 1215 Ç. medebrengende als levenden buit o.a. *twee Maleische prinsessen* (tekst p. 24, Brandes' vertaling p. 76) —, ineens zònder verband met wat voorafgaat of wat volgt, het volgende curieuze kroniekbericht:

> «Tuhan Wuruju was een *dewa-putra* van Pamĕlĕkahan; als deze met zijn zweep klapte, dan hoorde men het overal, en schrikte men er te Majapahit van.» (p. 119; tekst op p. 28: «Tuhan Wuruju dewaputra saking Pamĕlĕkahan, lamun añjĕplakakĕn pĕpĕcut, karungu ing antarikṣa. Kaget wong Majhapahit.»)

Brandes heeft zich over dezen schijnbaar-zonderlingen inwerp in den tekst niet verder uitgelaten; slechts in zijn Register op de in den Pararaton voorkomende plaatsnamen teekende hij nog aan: «Pamĕlĕkahan, ...misschien geen plaatsnaam» (p. 224a).

Beziet men dezen zin echter nauwkeurig: het *tuhan,* dat op een Maleier wijst; dat *wuruju* (woeroedjoe), dat — blijkens v. d. Tuuk's Kawi-Wdb. III, 1901, p. 489b — beteekent «de jongste», jong-Jav. *waroedjoe,* van Skr. *avaraja,* en in 't Maleisch van Palembang (let wel!) levend als *bĕroedjoe* = Mal. *bo(e)ngsoe*; voorts dat suggestieve Pamĕlĕkahan, dat voortreffelijk «Mĕlaka(h)-land», kan beteekenen; — dan mag men, zonder spitsvondig te worden, onderstellen: dat men hier te doen heeft met *een Maleier uit Malaka-land, jongste zoon* van een aanzienlijke of Kṣatriya (*dewa*), in 1293 A.D. als knaap medegebracht onder den levenden buit uit het Djambi-Minangkabau'sche, daarna opgegroeid te Madjapahit als een soort *anak mas,* en die nu in 1328 A.D., (dus als ca. 40-jarige Maleier uit Malaka) de lieden te Madjapahit deed schrikken

door zijn geweldig zweep-geklap; zóó geweldig — en vrage zelfs: zóó *symbolisch*-dreigend soms?? —, dat de Koningen-kroniek der Pararaton er niet over kon zwijgen.

Dit gegeven is op zichzelf nog volstrekt geen bewijs; maar toch een eerste kostelijke aanduiding voor een oord «M a l a k a», dat al in ca. 1290 A.D., op den Maleischen overwal bestond".

2. Het is goed om in dit betoog twee elementen van elkaar te onderscheiden, de identiteit van tuhan Wuruju en den aard van zijn optreden.

Uit hetgeen van elders bekend is, gecombineerd met hetgeen in de voorgaande bladzijden uiteengezet is geworden, kan men met zekerheid de gevolgtrekking maken, dat tuhan Wuruju's optreden, welken vorm het ook gehad moge hebben en hoeveel raadselachtigs er voor ons ook, wegens de gebrekkigheid onzer gegevens, aan vastzitte, toch geenszins het karakter kan hebben gehad van een of andere mysterieuze demonstratie van een Maleier tegen het bestaande Maja-Pahitsche gezag, en dat er van „*symbolisch*-dreigend", zooals Rouffaer het uitdrukt, absoluut geen sprake kan zijn, evenmin als van een mogelijkheid, dat „de(n) naam Malaka [in 1331] .... reeds begon schrik te verspreiden, zelfs in de Javaansche hoofdstad", zooals Krom Rouffaer's gissing nader bepaalt[66]). Want zou tegen deze interpretatie reeds bij Brandes' lezing van het betrokken Pararaton-fragment het sterke argument ingebracht kunnen worden, dat Maja-Pahit juist in deze dagen zijn grootste bloeitijdperk te gemoet ging, terwijl „Malaka" daarentegen een volkomen onbekende klank was, en dat derhalve vrees voor Malaka in de leidende kringen te Maja-Pahit voor dezen tijd een even grotesk idee ware als, laat ons zeggen, de meening, dat het Haagsche Departement van Koloniën in onze dagen zou sidderen bij het hooren van den naam Fak-Fak —, uit de Nāgarakṛtāgama-gegevens betreffende den strijd tegen Saḍeng en uit het eerste gedeelte van het daarop betrekking hebbende stuk van de Pararaton, waarin gezinspeeld wordt op onscrupuleuze, doch effectieve krijgsplannen van Gajah-Mada, blijkt bovendien nog duidelijk genoeg, dat de geheimzinnige figuur, die den naam *tuhan Wuruju dewaputra saking Pamĕlĕkahan*, of *pamĕlĕkahan*, draagt, een marionet geweest moet zijn in de handen van Gajah-Mada.

Immers, de Pararaton vertelt, dat tuhan Wuruju het beleg om Saḍeng heeft geslagen en dat *sang sinuhun* vóór men het wist Saḍeng ten val bracht. Nu er in de vorige bladzijden tusschen het

Saḍeng-verhaal en den passus omtrent tuhan Wuruju een redelijk en innig verband gelegd is geworden, ware het moeilijkheden zoeken, indien men in het *sang sinuhun* van 28, 14 nog weer een anderen persoon zou willen zien, onderscheiden zoowel van Gajah-Mada als van tuhan Wuruju [97]), m.a.w. wanneer men den éénen onbekende voor den belegeraar van Saḍeng en een tweeden onbekende voor den veroveraar van Saḍeng zou willen houden. Maar de eigenlijke veroveraar van Saḍeng is volgens de Nāgarakṛtāgama Gajah-Mada, en dus moet tuhan Wuruju òf Gajah-Mada zelf zijn, òf iemand, die niets anders heeft gedaan dan het door Gajah-Mada bedachte plan uit te voeren.

Waarin de activiteit van tuhan Wuruju bestaan heeft, onthult ons de Pararaton, zooals gezegd, met geen enkel woord, en wij zullen dit ook wel nooit te weten komen, tenzij er alsnog (een) Oud-Javaansch(e) of Balisch(e) historisch(e) geschrift(en) ontdekt mocht(en) worden, waarin deze tijd nader behandeld wordt. Twee dingen kunnen er echter van gezegd worden, het eene iets negatiefs, het andere iets positiefs.

Het negatieve is, dat men het klappen met een zweep wel nauwelijks als een symbolisch-dreigend gebaar zal mogen opvatten, omdat er een veel eenvoudiger verklaring voor de hand ligt. Onmiddellijk aan den zin over tuhan Wuruju toch gaat vooraf de beschrijving van Kĕmbar's optreden tegen de patrouille, die met het opsporen en het bekeeren van dezen eigenzinnigen rijksgroote belast was. Daar Gajah-Mada tegen Kĕmbar's actie was, kon Kĕmbar's gedreig met zweepslagen beschouwd worden als via de boden tegen Gajah-Mada in eigen persoon gericht. Dan treedt tuhan Wuruju op, die aan den kant van Gajah-Mada staat. Ook hij klapt met de zweep, doch terwijl Kĕmbar om zijn machtelooze verzet tegen den komenden grooten man van Maja-Pahit zich door zijn zweepgeklap slechts belachelijk maakt, weet hij, die in Gajah-Mada's naam met de zweep klapt, den heeḷen omtrek te imponeeren en allen lieden van Maja-Pahit ontzag in te boezemen. Er zit dus, naar het mij voorkomt, niet zoozeer een symbool in de woorden *lamun añjĕplakakĕn pĕpĕcut, karungu ring Antarīkṣa, kaget wong Maja-Pahit,* als wel een woordenspel van ongeveer dit type: „Als je soms dacht, dat jij met de zweep kon slaan, dan zal ik je eens laten zien, wat met-de-zweep-slaan is!"

Het tweede, meer positieve, is, dat de actie van tuhan Wuruju

vermoedelijk de tegenstanders zoodanig verrast heeft, dat dezen zich zonder noemenswaardigen strijd gewonnen gaven. Want 1° lezen wij in de Nāgarakṛtāgama, dat Gajah-Mada tegen Saḍeng zoodanig met *naya*, d.i. met krijgslist, opgetreden is, dat de strijd tegen Saḍeng daarmee gekarakteriseerd kon worden; 2° suggereert de Pararaton, dat ook de lieden van Maja-Pahit door het optreden van tuhan Wuruju wel een beetje van streek waren, terwijl het woord *kañcit* en wellicht ook het daarop volgende woord *tĕka* eveneens op iets geheel onverwachts wijzen; 3° is er van een eigenlijken strijd in geen van beide teksten sprake, ja, krijgt men zelfs uit de Pararaton den indruk, dat het gros der Maja-Pahitsche troepen op het moment, dat de slag viel, zich nog in het kamp te Antarīkṣa bevond, en dat Gajah-Mada ook volgens de Pararaton den strijd tegen Saḍeng vermoedelijk dus niet met geweld van wapenen gewonnen heeft. De veronderstelling van een overwinning door krijgslist, zoodanig behaald, dat Gajah-Mada, de eer van het verrichten der beslissende daad aan een ander latende, zelf eenigszins op den achtergrond kon blijven, verklaart ook het gemakkelijkst het feit, dat van den afloop van het geschil tusschen Kĕmbar en de andere rijksgrooten met geen woord meer gerept wordt, omdat vanzelf zoowel Kĕmbar als de rijksgrooten op den achtergrond raken, wanneer de strijd plotseling beslecht wordt op een geheel andere wijze dan te voren verwacht werd, en uiteraard de belangstelling dan ook ten volle gericht wordt op een geheel nieuw object. En het zwijgen van Gajah-Mada — om nog even op de kwestie van hoofdstuk III sub 8 terug te komen — is dan wel het zwijgen geweest van den man, die voor zich wist, wat hij ging doen, die de anderen kon laten pochen en praten, maar die aan den anderen kant toch ook geen reden kon hebben om het conflict met Kĕmbar op de spits te drijven, omdat hij de opperste leiding van het rijk nog niet officiëel aanvaard had. Zijn afrekening met Kĕmbar volgt eerst later, omstreeks het tijdstip der Gajah-Mada-gelofte, d.w.z. wanneer hij, Gajah-Mada, blijkens het feit, dat hij den blik kan vestigen op de *nusântara*, d.i. „de andere eilanden", zijn positie in het binnenland volkomen geconsolideerd heeft.

3. Maar nu de kwestie van de identiteit van tuhan Wuruju, den *dewaputra saking Pamĕlĕkahan*, of *pamĕlĕkahan*.

Hierboven hebben wij reeds drie mogelijkheden vluchtig vermeld: is het een Maleier uit Malaka, is het een man van Saḍeng, of is het Gajah-Mada zelf, optredende in een vermomming?

Tegen de laatste veronderstelling pleit niet alleen, zooals wij in de vorige alinea zagen, de overweging, dat de handhaving van Kĕmbar en zijn verheffing tot een hoogeren rang na afloop van de expeditie in het geval van een éclatant militair succes van Gajah-Mada minder gemakkelijk te verklaren zouden zijn, maar vooral ook het feit, dat tuhan Wuruju naar alle waarschijnlijkheid gelijk te stellen is aan den overwinnaar van Saḍeng, en dat hij dan in Pararaton 28, 14 als *sang sinuhun* aangeduid wordt, een titel, die aan Gajah-Mada niet toekomt!

Als argument voor de tweede veronderstelling kan men, zooals in hoofdstuk II sub 8 gezegd is geworden, het *swa-* van *swabhṛtya* van Nāgarakṛtāgama 49, 3, b laten gelden. Echter constateerden wij daar, dat *swabhṛtya* ook, en zelfs met betere kansen op het treffen van de juiste vertaling, op Gajah-Mada kan worden betrokken. En dat terwijl de woorden van de Pararaton ons, voor zoover zij duidelijk zijn, voor de juistheid van de veronderstelling, dat Saḍeng door een eigen onderdaan of door zijn eigen onderdanen bestreden is geworden, niet het minste houvast bieden! De tweede veronderstelling blijft dus denkbaar, maar ook niet meer dan louter denkbaar, en is zeer zeker niet aannemelijk.

En Rouffaer's gissing?

Als zoo menig ander denkbeeld op taalkundig gebied van dezen eminenten historicus is zij interessant, maar berust zij op een niet volkomen solieden grondslag.

Rouffaer's argumenten zijn: 1° het gebruik van den titel *tuhan*, 2° het feit, dat het Maleisch van Palembang een woord *bĕruju* kent, dat met het *wuruju* van *tuhan Wuruju* gelijkwaardig is, en 3° het „suggestieve" woord *Pamĕlĕkahan*.

Het eerste argument is het sterkst. Inderdaad komt *tuhan* in het oudere Javaansch, naar het schijnt, zeer zelden voor [68]), terwijl het in het Maleisch een heel gewoon woord is. In Pararaton 24, 29 wordt het gebruikt in den titel *tuhan Janaka*, en deze tuhan Janaka wordt *ratu ring Malayu*, „koning van Malayu", genoemd, zoodat bij zijn naam een Maleische titel alleszins op zijn plaats is.

Met het tweede argument is Rouffaer daarentegen niet gelukkig geweest. *W(u)ruju* is een Javaansch woord; de door Rouffaer vermelde mogelijkheid, dat het uit het Sanskṛt woord *awaraja* vervormd is geworden, mag dan al aanwezig zijn [69]), in zijn nieuwen vorm, met u in de twee laatste lettergrepen, behoort het tot den Javaan-

schen woordenschat. Dat het, met een begin-b in plaats van met een begin-w, in het Maleisch van Palembang voorkomt, vindt zijn verklaring toch vermoedelijk wel in het feit, dat Palembang langen tijd onder Javaanschen invloed heeft gestaan; het Palembangsche Maleisch heet daarvan nog vele andere sporen te vertoonen [69]). En dus zet men wel de zaken op den kop, wanneer men uit het voorkomen van het woord *wuruju* of *běruju* in het Palembangsche Maleisch wil concludeeren, dat de drager van den naam *Wuruju* — let wel, niet *Běruju*! — een Maleier, liefst uit Palembang, moet zijn. Neen, de naam Wuruju doet allereerst aan een Javaan denken, en slechts indien men van te voren zou weten met een Maleier te doen te hebben, zou men op grond van den naam als vermoedelijk land van herkomst Palembang mogen aanwijzen, aannemende, dat aldaar de vorm *wuruju* aan *běruju* eenmaal voorafgegaan is. Al is natuurlijk niet uitgesloten, dat de auteur van de Pararaton een vorm *Běruju* of *Buruju* weer tot *Wuruju* verjavaniseerd heeft, in ieder geval wordt door het voorkomen van den naam met zijn begin-w Rouffaer's betoog eer geschaad dan gebaat. Wij komen op deze kwestie verderop nog even terug.

En wat *Pamělěkahan* betreft, er zijn drie bezwaren tegen Rouffaer's verklaring, welke haar ten eenen male onaanvaardbaar maken: 1° dat de derde lettergreep van *Pamělěkahan*, de tweede lettergreep van het grondwoord *mělěkah*, een ĕ heeft, waar een a zou dienen te staan, indien het van Mal*a*ka kwam; 2° dat als grondwoord *mělěkah*, met een slot-h, aangenomen moet worden, daar anders *Pamělěkan* of *Pamělakan* gevormd zou zijn geworden, en dat er voor het optreden van de slot-h in het kader van Rouffaer's hypothese geen enkele reden schijnt te bestaan; 3° dat er in het Javaansch geen vormen met behulp van de affixen pa- en -an afgeleid plegen te worden, welker grondwoord de eigennaam van een stad of van een land is. Deze taalkundige bezwaren, te zamen met het bezwaar van geschiedkundigen aard, dat hierboven sub 2 reeds genoemd is geworden, nopen ons Rouffaer's gissing naar het rijk der fantazie te verwijzen.

4. Intusschen blijft het feit bestaan, dat de titel *tuhan* op een hooggeplaatsten Maleier wijst en niet op een rijksgroote van Maja-Pahit of op een van de lieden van Saḍeng. Wij moeten dus zoeken naar een theorie omtrent tuhan Wuruju's identiteit, die dit element van Rouffaer's veronderstelling bevat, maar overigens op andere gegevens steunt.

Een van deze gegevens biedt het gebruik van het woord *dewaputra*. Rouffaer heeft het in de hierboven aangehaalde passage te recht niet met „godenzoon" vertaald; op grond van het bekende spraakgebruik, dat men zoowel in Voor-Indië als in den Indischen Archipel vindt, heeft hij in *dewa* den titel van een vorstelijk persoon gezien.

Onder de vele dewaputra's nu, die er omstreeks 1330 A.D. geleefd kunnen hebben, is er een, of zijn er enkelen, met wie(n) wij hier in het bijzonder rekening te houden hebben, n.l. de zoon(s) van Dara-Jingga. Immers, ten eerste wordt aan Dara-Jingga's man in Pararaton 24, 29 uitdrukkelijk de titel *dewa* toegekend. Ten tweede lezen wij in dezen Pararaton-passus

> *kang atuha aran Dara-Jingga alaki dewa, apuputra ratu ring Malayu aran tuhan Janaka, kasir-kasir çrī Marmadewa, bhiseka sirâji Mantrolot,*
>
> „de oudste [sc. der twee prinsessen van Malayu, die na de succesvolle beëindiging der Sumatraansche expeditie den koning van Maja-Pahit aangeboden waren geworden], n.l. Dara-Jingga, kreeg een dewa tot echtgenoot en schonk het leven aan den koning van Malayu, tuhan Janaka, alias çrī Marmadewa, alias aji Mantrolot [70])",

en zien wij dus ook daar, zij het indirect, de combinatie van den titel *tuhan* en de kwalificatie *dewaputra* optreden [71]). En ten slotte is er met betrekking tot de(n) zoon(s) van Dara-Jingga een concrete reden voor aanwezigheid te Maja-Pahit te noemen: het feit, dat Dara-Jingga's kinderen volle neven en nichten waren geweest van koning Jayanagara en halve neven en nichten waren van Jayanagara's halfzuster, die in 1331 te Maja-Pahit regeerde [86]). Voor de hand ligt dus, dat wij bij het identificeeren van den dewaputra van Pararaton 28, 13 allereerst denken aan den zoon, of aan een zoon, van Dara-Jingga.

5. Wij willen ons voor het oogenblik op het standpunt stellen, dat de identificatie van de vorige pericope juist is. De vraag rijst dan nu, of uit te maken valt, of wij in den dewaputra van Pararaton 28, 13 den zoon van Dara-Jingga van Pararaton 24, 29-30 te zien hebben, tuhan Janaka, of een anderen zoon. Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten wij beginnen met in de herinnering van den lezer terug te roepen enkele opmerkingen over Dara-Jingga's huwelijk, die wij bij een vorige gelegenheid gemaakt hebben [72]).

Na de verovering van Malayu door de Javanen werd Dara-Jingga

te zamen met haar zuster Dara-Pĕṭak als deel van den krijgsbuit aan rāden Wijaya aangeboden, volgens het verhaal van de Pararaton. Dara-Pĕṭak werd door hem tot nevenvrouw (*bini haji*) genomen, doch Dara-Jingga huwde met een dewa. Onder de gegeven omstandigheden spreekt het vanzelf, dat Dara-Jingga, die in precies dezelfde omstandigheden als Dara-Pĕṭak verkeerde, bij het aangaan van haar huwelijk met den dewa niet haar eigen keuze volgde, doch dat er over haar door haar meester, rāden Wijaya, beschikt werd. Daarom vertaal ik het *alaki dewa* van Pararaton 24, 29 liever met „zij kreeg een dewa tot echtgenoot" dan met „zij huwde met een dewa", Brandes' vertaling, welke vrijheid laat om aan een eigen initiatief van Dara-Jingga te denken. Wie de dewa was, met wien Dara-Jingga in het huwelijk trad, kan voor dit betoog verder in het midden blijven [72]).

Dat Dara-Jingga de vrouw van een ander is geworden, sluit natuurlijk niet in, dat rāden Wijaya haar ongemoeid heeft gelaten. Terwijl a priori eer het tegendeel waarschijnlijk is, vinden wij bovendien in de Kidung Harṣa-Wijaya positief medegedeeld, dat de eerste koning van Maja-Pahit ook met deze *putri panungkul* omgang heeft gehad. Vermoedelijk moeten wij dus de mededeeling van Pararaton 24, 29 zoo verstaan, dat de dewa tot vrouw heeft gekregen een sĕlir van rāden Wijaya, die door den koning van Maja-Pahit zelf reeds in het huwelijk ingeleid was geworden. En met de mogelijkheid, dat Dara-Jingga van rāden Wijaya reeds zwanger was, toen zij haar huwelijk met den dewa sloot, moet dan natuurlijk terdege rekening worden gehouden.

Deze mogelijkheid nu wordt bevestigd door twee onafhankelijke gegevens, geen van beide volkomen bewijskrachtig, maar toch belangrijk genoeg om ze hier te vermelden.

Het eerste is ontleend aan de oorkonden. In de Sanskṛt-inscriptie van het Mañjuçrī-beeld van Caṇḍi Jago van 1343 [73]) betitelt zich Ādityawarman van Malayu met betrekking tot de Rājapatnī als *tadbangçajaḥ*, „uit haar geslacht gesproten", een term, die, om met Krom, HJG², p. 392, te spreken, „eenige moeielijkheid baart". Nu dient overwogen te worden, dat Pararaton 24, 29 Dara-Jingga de moeder van den koning van Malayu noemt, en dat Ādityawarman, zoolang elke aanwijzing omtrent het optreden van een nieuwe dynastie van vorsten van Malayu omstreeks 1343 ontbreekt, derhalve beschouwd moet worden als af te stammen van Dara-Jingga. Verder moet als redelijk aangenomen worden, dat het gebruik van

den term *tadbangçajaḥ* in een officiëel, Sanskṛt, sacraal stuk, in den bloeitijd van Maja-Pahit bij de oprichting van een bijzettingstempel uitgevaardigd, zeker niet geduld zou zijn geworden, indien Ādityawarman zich er ten onrechte of op een misleidende wijze van zou hebben willen bedienen, m.a.w. dat de term zeker niet gebruikt wordt om er verwantschap van de Maleische vorsten met het Maja-Pahitsche koningshuis in het algemeen mee aan te duiden [74]), doch wel degelijk dient om te zeggen, dat Ādityawarman zich hetzij den nakomeling van de Rājapatnī mocht noemen, hetzij haar medenakomeling van denzelfden stamvader [75]). Nu zijn er verschillende huwelijksverbintenissen te construeeren, krachtens welke Ādityawarman ten opzichte van de Rājapatnī *tadbangçajaḥ* kan zijn geworden, doch al deze verbintenissen berusten louter op fantazie, behalve de betrekking tusschen Dara-Jingga en rāden Wijaya. Gesteld, dat tuhan Janaka hun beider zoon zou zijn, dan zou hij krachtens het heerschende spraakgebruik niet alleen Dara-Jingga zijn moeder hebben mogen noemen, maar ook alle medevrouwen van Dara-Jingga, o.a. de Rājapatnī; en mutatis mutandis geldt dat voor alle verdere nakomelingen. Wel kan men hiertegenover opwerpen, dat officiëel deze mogelijkheid ophield te bestaan, toen Dara-Jingga in het huwelijk trad met den dewa van Pararaton 24, 29, maar daar staat dan weer tegenover, dat voor de nakomelingen van Dara-Jingga in de veertiende eeuw van onze jaartelling de natuurlijke relatie tot den eersten koning van Maja-Pahit van veel grooter belang was dan de officiëele verhouding tot den lateren echtgenoot van Dara-Jingga, en dat zij er dus alle belang bij hadden in het licht te stellen, dat zij eigenlijk afstammelingen van rāden Wijaya = Kṛtarājasajayawardhana waren. De conclusie uit een en ander mag dus wel zijn, dat wij aan de mogelijkheid, dat de term *tadbangçajaḥ* in den vruchtbaren omgang van rāden Wijaya en Dara-Jingga zijn oorsprong vindt, verre de voorkeur geven boven elke andere mogelijkheid.

Het tweede gegeven levert de Babad Tanah Jawi. Ook daarin wordt verteld [76]), dat degene, dien Bra-Wijaya met het bestuur over Palembang — d.i. over Malayu — belastte, daarheen vertrok na door Bra-Wijaya in het huwelijk te zijn verbonden met een van 's konings sĕlir's, die van hem zwanger was. Dat het Babad-verhaal in zijn constructie overigens van hetgeen de Pararaton en de Kidung Harṣa-Wijaya mededeelen geheel afwijkt, behoeven wij niet zoo erg te vinden, op grond van hetgeen wij nu eenmaal van de samenstelling van de Babad Tanah Jawi weten [77]). De volle aandacht mag dus vallen

op de vermelding van het détail, dat de vrouw van den eersten onderkoning van Malayu van een kind van den koning van Maja-Pahit, Bra-Wijaya, zwanger was, toen zij in Palembang arriveerde.

Nogmaals, toegegeven zij, dat met het bovenstaande nog geenszins bevredigend bewezen is geworden, dat Dara-Jingga's oudste kind tevens het kind van rāden Wijaya was. Maar de kans, dat het zoo geweest is, lijkt toch wel zeer groot. En wij vragen ons af, of de auteur van de Pararaton aanleiding zou hebben gevonden om Dara-Jingga's zoon in Pararaton 24, 29-30 uitdrukkelijk te noemen, ja, zelfs met drie verschillende namen aan te duiden, indien niet deze zoon als natuurlijke zoon van Kṛtarājasajayawardhana voor den geschiedschrijver van Maja-Pahit een belangrijke figuur zou zijn geweest.

6. Is nu de dewaputra van Pararaton 28, 13 identiek met den tuhan Janaka, alias çrī Marmadewa, alias aji Mantrolot, van Pararaton 24, 29-30, of is hij van laatstgenoemde de jongste broer?

Tegen de gelijkstelling van de twee schijnt op het eerste gezicht het argument te pleiten, dat de zoon van Dara-Jingga van Pararaton 24, 29-30 tuhan J a n a k a heet, terwijl de dewaputra van Pararaton 28, 13 tuhan W u r u j u genoemd wordt. Dit argument behoeft echter niet steekhoudend te zijn, omdat eigenlijk niets ons dwingt om in het *wuruju* van 28, 13 een echten eigennaam te zien. Volgens de hierboven ontwikkelde theorie [96]) zou Kṛtarājasajayawardhana twee zoons hebben gehad, den steeds als zoodanig erkenden Jayanagara bij Dara-Pĕṭak, en den eveneens wettigen, doch later in een ander familieverband geplaatsten zoon tuhan Janaka bij Dara-Jingga. Van deze beide zoons zal Jayanagara de oudste geweest zijn, omdat hij tot troonopvolger uitgekozen is geworden. Dus zal tuhan Janaka voor de lieden van Maja-Pahit geweest zijn de *tuhan wuruju*, de „tuhan - jongste zoon", d.w.z. niet de jongste zoon van Dara-Jingga, doch de jongste zoon van Kṛtarājasajayawardhana! En dat een Javaansche geschiedschrijver aan deze Maja-Pahitsch-getinte betiteling, gerectificeerd trouwens door het *dewaputra*, dat er op volgt, de voorkeur geeft boven de vermelding van de namen, die de man in Malayu droeg, behoeft dan ook geen bijzondere verbazing te wekken, al is de aanduiding, van o n s standpunt bezien, ook minder duidelijk te achten. Terloops zij er nog op gewezen, dat hier weer blijkt van belang te zijn, dat Pararaton 28, 13 den vorm *wuruju* gebruikt, den vorm, die op een Javaansch, niet op een Maleisch spraakgebruik wijst [78])!

Daarentegen levert een krachtig argument vóór de identificatie van

tuhan Janaka en tuhan wuruju — in het kader van den hier gevolgden gedachtengang nog steeds! — het gebruik van den titel *sang sinuhun*, „de vorst", in Pararaton 28, 14. Indien inderdaad de tuhan wuruju als Kṛtarājasajayawardhana's jongste zoon voor de lieden van Maja-Pahit in de eerste decennia der veertiende eeuw een welbekende figuur is geweest, moet voor de lezers, voor wie de Pararaton bestemd was, de samenhang der mededeelingen van Pararaton 28, 12 sqq. ook zonneklaar zijn geweest: geen oogenblik zullen zij er over in het onzekere geweest zijn, dat met *sang sinuhun* door den auteur bedoeld werd de koning van Malayu, te voren in het boek reeds aangeduid als tuhan Janaka, alias çrī Marmadewa, alias aji Mantrolot. Voor elken anderen Maleier toch zou *sang siñuhun* een veel te hooge titel zijn geweest!

De aanwezigheid van den koning van Malayu in Maja-Pahit in 1331 mag niet bijzonder opvallend heeten. In het kader van onze veronderstellingen zou hij te Maja-Pahit op bezoek zijn geweest bij zijn naaste familieleden, zijn halfzusters, de dochters van Kṛtarājasajayawardhana bij de Rājapatnī. Kort te voren, in 1329, was een dezer halfzusters opgetreden als Regentes van Maja-Pahit, en voor den onderkoning van Malayu was er dus alle reden geweest om naar Maja-Pahit te reizen ten einde er de oppervorstin zijn hulde te komen betuigen; ook Ādityawarman, de volgende koning van Malayu, heeft Maja-Pahit bezocht en er aan zijn gevoelens van loyaliteit uitdrukking gegeven [79]). En is het onder zulke omstandigheden vreemd te achten, dat Gajah-Mada in den strijd tegen Saḍeng van de hulp van den halfbroer der Regentes gebruik heeft gemaakt, en hem bij die gelegenheid de eervolle rol heeft laten spelen van onderdrukker van den opstand tegen Maja-Pahit [80])?

7. En thans het woord *pamĕlĕkahan.*

Reeds eerder hebben wij de aandacht gevestigd op Brandes' opmerking, dat van *pamĕlĕkahan* niet vaststaat, of het een eigennaam dan wel een soortnaam is. Is het als een eigennaam te beschouwen, dan zou ik eer dan aan Malaka willen denken aan een apanage-naam van het type, dat wij zoowel in de Javaansche verhalen als in de titulatuur van historische personen in overvloed aantreffen [81]), en willen vertalen: „tuhan Wuruju, de(n) dewaputra van Pamĕlĕkahan", een vertaling, die van die van Brandes alleen verschilt door het gebruik van het bepalende lidwoord „de(n)" vóór „dewaputra" in plaats van het onbepaalde „een". Daar het Javaansche woord *mlĕkah* „openscheuren", „openbarsten", „opengescheurd", „opengebarsten", beteekent, is

Pamĕlĕkahan als aanduiding van een streek niet ondenkbaar, „de plaats, waar de grond opengebarsten is" of iets dergelijks.

Maar als het geen eigennaam van een plaats is, zou *pamĕlĕkahan* in het kader van onze theorie een aanduiding moeten zijn van Dara-Jingga. Dara-Jingga zou te kwalificeeren zijn als „de door den vorst ontmaagde" of „de den vorst gebaard hebbende", te onderscheiden van de andere vrouwen des konings, doordat zij niet meer in gemeenschap met hem leefde, doch louter en alleen door hem ontmaagd of bezwangerd was geworden. Nu beteekent *mlĕkah* „openscheuren" of „openbarsten", maar ook, zonder de bijbeteekenis van „met een ploffend geluid", gewoon „opengaan", „zich openen", „zich ontsluiten", „zich openbaren" [82]); het kan gezegd worden van openbarstende vruchten, maar ook van ontluikende bloemen; in verband met dit laatste kan het gemakkelijk, daar de ongerepte maagd wel met een gesloten bloemknop vergeleken wordt [83]), in den zin van „ontmaagd worden" verstaan worden; ten slotte komt het, zij het thans in triviaal spraakgebruik, voor in den zin van „baren" [84]). Zou met *pamĕlĕkahan* dan niet bedoeld kunnen zijn „de vrouw, die ontmaagd is geworden" of „de vrouw, die gebaard heeft", en in bijzonder spraakgebruik „de vrouw, die door den koning ontmaagd geworden is" of „de vrouw, die den koning een kind gebaard heeft", en die met dezen bijzonderen titel aangeduid moet worden, omdat zij thans niet meer des vorsten echtgenoote of sĕlir is [85]) ?

De pa--an-vorm zou een weinig opvallend zijn, maar in deze beteekenisschakeering toch niet alleen staan, want de beteekenis „de persoon, die gekenmerkt wordt door hetgeen het grondwoord aanduidt" vindt men ook in *palayangan,* „de persoon, die door *layang,* „brieven", gekenmerkt wordt", „brievenbesteller", in *pareyalan,* „de persoon, die door het woord *reyal,* „reaal", „muntstuk", gekenmerkt wordt", „geldwisselaar", en, merkwaardig genoeg in dit verband, ook in *payugalan,* „de door het begrip *yugala* = „paar" gekenmerkte", den term, waarmee in Nāgarakṛtāgama 45, 2, c Kṛtarājasajayawardhana's vier hoofdvrouwen aangeduid worden; dus zou ook *pamlĕkahan* wel te verstaan zijn als „de vrouw, die door het begrip *mlĕkah* gekenmerkt wordt". Ook zou het niet onverklaarbaar zijn, dat het spraakgebruik het woord speciaal zou gebruikt hebben met betrekking tot den vorst, dus als een soort krama-inggil, daar aan den eenen kant alleen het door den koning ontmaagd of

bezwangerd worden een vrouw voldoende beteekenis geeft om haar met een aparten term van dezen inhoud aan te duiden, en aan den anderen kant het wegschenken van een ontmaagde en bezwangerde vrouw alleen van een voornaam persoon verwacht kan worden, in welk geval de begiftigde immers niet in de omstandigheden verkeert, dat hij zulk een geschenk zou kunnen of willen weigeren.

Op deze wijze geïnterpreteerd, zou onze tekst dus beteekenen: „Saḍeng werd belegerd door den tuhan wuruju, den dewa-zoon bij de pamĕlĕkahan, d.i. de vrouw, die [destijds] door den koning ontmaagd was geworden, resp. [destijds] den koning een zoon gebaard had".

Het behoeft wel nauwelijks gezegd te worden, dat de hierboven gegeven verklaring van het woord *pamĕlĕkahan* in veel hoogere mate hypothetisch is dan de bepaling van de identiteit van den tuhan wuruju. Berust deze laatste op argumenten en conclusies, de verklaring van het woord *pamĕlĕkahan* is grootendeels geïnspireerd door een vooropgezette meening omtrent den mogelijken begripsinhoud van het woord. Bijzonder zwak is de vertaling echter ook weer niet. De kans, dat *pamĕlĕkahan* een soortnaam is, is op zijn minst even groot als de mogelijkheid, dat het een eigennaam is, en wanneer het woord vertaald wordt, zooals wij het voorstellen, bereikt men daarmee een geenszins onbegrijpelijken en in ieder geval niet langer onzinnigen Pararaton-tekst, die voor de lieden van den Maja-Pahitschen en vroeg-Javaansch-Balischen tijd, aan wie het bijbehoorende verhaal omtrent tuhan wuruju's daden bekend moet zijn geweest, niets geheimzinnigs zal hebben gehad.

8. Intusschen blijft het feit, dat de Pararaton ons dat verhaal niet vertelt, een struikelblok, en tot positieve resultaten zullen wij dus bij een analyse van het Saḍeng-verhaal moeilijk kunnen komen. Wanneer iemand zou volhouden, dat tuhan wuruju of Tuhan Wuruju een pseudo-Maleier zal zijn geweest, een Javaansche Zwarte Piet, dien Gajah-Mada ten tooneele liet verschijnen om onder de lieden van Saḍeng een plotselingen schrik te verspreiden, waarvan hijzelf een handig gebruik wilde maken; en wanneer deze verklaarder zijn veronderstelling zou fundeeren met een interpretatie van *dewaputra* als „godenzoon", d.i. „een goddelijk, bovennatuurlijk wezen", en *pamĕlĕkahan* zou willen opvatten als „de plaats, waaruit zich iets openbaart", „de plaats, waaruit iets door het openbarsten van het omhulsel plotseling te voorschijn komt", zoodat *dewaputra saking*

pamĕlĕkahan zou zijn een „duveltje uit de doos", een „deus ex machina", met *sang sinuhun* aangeduid, omdat een godenzoon het nu eenmaal met een minderen titel moeilijk stellen kan, wel, dan zou de onjuistheid van deze opvatting bezwaarlijk aan te toonen zijn. Slechts zou er op gewezen kunnen worden, dat zulk een verklaring een slag in de lucht ware, en dat de beoefening der wetenschap nu eenmaal met zich meebrengt, dat men voor de vorming van een theorie ter verklaring van een moeilijkheid zelfs heterogene gegevens tot een sluitend geheel van precies in elkaar passende onderdeelen poogt te vereenigen.

Welnu, in het onderhavige geval bleken gegevens uit de Pararaton, uit de Kidung Harṣa-Wijaya, uit de Babad Tanah Jawi, uit een inscriptie van 1343 A.D. en uit nog eenige andere bronnen zulk een sluitend geheel te kunnen vormen. En vooral ook bleek het mogelijk om de mededeelingen van de Nāgarakṛtāgama en van de Pararaton, hoe verschillend de wijze van voorstelling der feiten in beide boeken ook zijn moge, met elkaar volledig in harmonie te brengen. Terwijl beide teksten het verhaal van den strijd tegen Saḍeng klaarblijkelijk bij het publiek bekend veronderstellen — het schijnt *de* sensationeele gebeurtenis dier dagen geweest te zijn, en bij de vermelding van Gajah-Mada's overlijden brengt Prapañca het geval van Saḍeng dan ook nog eens extra naar voren! —, deelt de Nāgarakṛtāgama slechts het resultaat mee en huldigt op verschuldigde wijze den auctor intellectualis, doch werpt zich de auteur der Pararaton op de meest dramatische scènes uit dit bedrijf, het onderhoud tusschen ārya Taḍah en Gajah-Mada, de felle ruzie tusschen Kĕmbar en de supporters van Gajah-Mada en de onverwachte ontknooping, de oorzaak van het conflict en de détails van de slotacte geheel onbesproken latende. Nergens echter vermeldt een der beide boeken een bijzonderheid, die met de gegevens uit het andere boek niet te combineeren zou zijn[86]). In dit opzicht komt het in deze studie bereikte resultaat geheel overeen met het resultaat, dat vergelijking van Pararaton-passages met Nāgarakṛtāgama-gegevens in andere opstellen opgeleverd heeft.

V.

Metamorphose.

Voor wien het alleen om de resultaten te doen is, volge hier tot

besluit een samenvatting in den vorm van een nieuwe vaststelling van den behandelden Pararaton-tekst en een daarbij behoorende nieuwe vertaling. De regeltelling van Brandes' uitgave van den tekst heb ik daarbij aangehouden. Verschil van mogelijkheid tot vertaling heb ik aangeduid met a), b) enz., I, II, enz.

(**27**, 28) Tumuli Pasaḍeng.
Sira Taḍah, patih amangkubhūmi, agĕring sangarĕn. (29) Tan kawaça marĕk, anguswakĕn, marĕk ring talampakanira bhaṭāra, asalah amang- (30) kubhūmi. Tan tinanggapan denira bhrê Koripan. Mantuk sang ārya Taḍah, angun- (31) dang ring sira Gajah-Mada, ararasan ing madhe. Sira Gajah-Mada kinen (32) apatiha ring Maja-Pahit, mangkubhūmi. „Isun angrojongi, ya dudunira". (33) Kĕcapira Gajah-Mada: „Alĕmĕh sirânakira yen apatiha mangke. Lamun (34) sampun saking Saḍeng, agĕlĕm apatiha, lamun kaapuraa tiwas biṣanirâ- (35) nakira!" „Lah, kaki, sakewuhira sun-rojong, sadudunira!" Samangka agung (36) atinira Gajah-Mada, angrungu sanggupira sang ārya Taḍah. Mangkin mangkat (**28**, 1) maring Saḍeng. (*Inlasch*, 28, 1a) Sira Gajah-Mada sinĕmbahakĕn patih (1b) ring Maja-Pahit, sira Lĕmbu-Pĕtĕng apatih ring Daha, tumĕnggung.... ....(?). (1c) Sakweh ing mantrī ring Maja-Pahit sama ahum ring Wot-Gantung. (1d) Mantrī araraman sira Kĕmbar angḍihini, atinggal ing wong kabeh kang mangkat (1e) maring Saḍeng. (*Voortzetting* **28**, 1) Sang mantrī [araraman?] pinadaya, makādi sang apatih amang- (2) kubhūmi pinadaya. Yen sira Kĕmbar, angruhuni angĕpang ring Saḍeng. Sĕr- (3) ngĕn sang amangkubhūmi, apotusan ing sang mantrī jaba. Kang mangkat wong (4) limang bĕkĕlan, anglilima sowang. Kapanggih sira Kĕmbar ring alas. Angadĕg (5) ing kayu rubuh, angaṇḍul-aṇḍul kayânunggang uṇḍakan, tur anglimbekĕn camĕṭi (6) ḍatĕng kang kinon amalinggiha sira Kĕmbar. Wontĕn wĕkasira sang mantrī (7) samadaya makādi kaki gusti apatih amangkubhūmi, aken amalinggiha ring (8) sira: „Punapa rĕke sangkanira rumuhun angĕpang ing wong Saḍeng?" Den-camĕṭi (9) rahine. Kang kinon amalinggiha luput, alingan kayu. Tur sira Kĕmbar angucap: (10) „Norâna den-hiḍĕp dene si Kĕmbar iki! Yen ing paprangan norâhiḍĕp ing (11) pangeranmu iku!" Lungha kang kinon amalungguha, awĕrttā saujarira Kĕmbar. (12) Mĕnĕng sira Gajah-Mada. Tĕka winahonan kinĕpang wong Saḍeng tuhan (13) wuruju, dewaputra saking pamĕlĕkahan — lamun añjĕplakakĕn

pěpěcut, karungu (14) ring Antarīkṣa, kaget wong Maja-Pahit! —; kañcit těka sang sinuhun angalaha- (15) kěn Saḍeng.

Aanteekeningen bij deze tekstredactie, bewerkt naar het critisch apparaat van de tweede Pararaton-uitgave, doch zonder rekening te houden met kwesties van spelling en van interpunctie.

27, 28. Iplv. *sangarěn* in B *sarěngan*, bij Brandes *sakarěngan*. — 29. B plus Brandes *asah* iplv. *asalah*; Brandes voegt de a- van *amangkubhūmi* bij het voorgaande woord; misschien is er voor de lezing *asalahâmangkubhūmi* of desnoods ook *asalaha mangkubhūmi* iets te zeggen, maar de voorkeur verdient zij zeer zeker niet. — 30/31. B *anguṇḍa* iplv. *angundang*. — 31. D *ring* iplv. *ing*. — 32. BF plus Brandes *amatiha*. BI plus Brandes *Maja-Pahit tan mangkubhūmi*; wellicht moet men lezen *Maja-Pahit amangkubhūmi*. Brandes heeft *ya dudunira* in *sadudunira* gewijzigd. — 34/35. BI plus Brandes *bisa ning ranakira*. — 36. *Mangkat* ontbr. in E. — **28**, 1. BF *saking* iplv. *maring*. — *Inlasch*, ontbreekt in BI plus Brandes. — 1b. De tweede uitgave heeft: *Daha, tuměnggung Malěr. Saking* ...., dat echter corrupt moet zijn; tevens ontbr. *saking* in E. — 1d. E *akeh* iplv. *kabeh*. — **28**, 1 (voortzetting). Misschien moet *araraman* geschrapt worden. — 2. B *angruhunini*. — 5. E *angaṇḍul-aṇḍulan*, Jonker *angandul-andul*. — 6. BF plus Brandes *wantěn* iplv. *wontěn*. — 7. I *sadaya*. *Gusti* ontbr. in DI. — 8. B plus Brandes *puna* iplv. *punapa*. — 8/9. Men kan ook lezen: *Den-camět̩i rahine kang kinon amalinggiha, luput, alingan kayu*. — 10. BFI plus Brandes *de ning* iplv. *dene*. Ook de lezing *nora hiḍěp* is te verdedigen. — 11. BF plus Brandes *amalinggiha*, I *alungguha*. — 12. B *tiněpang*. — 13. CG *paměcut*.

In vertaling:

Toen kwam de geschiedenis met Saḍeng.

Taḍah, de patih amangkubhūmi, was ziek (in die dagen) en leed aan een kwaal, die hem

a) het loopen

b) het zien

bemoeilijkte. Hij kon dus (eigenlijk) zijn opwachting niet maken.

(Echter) forceerde hij het, maakte (toch) zijn opwachting bij H. M. de Koningin, en vroeg van de vervulling van de functie van amangkubhūmi ontslagen te worden. Bhrê Koripan aanvaardde het (ontslag evenwel) niet. Ārya Taḍah keerde (daarop) naar huis terug, ontbood Gajah-Mada en had met hem een onderhoud in de madhe [87]). Hij zei Gajah-Mada, dat deze moest optreden als patih van Maja-Pahit, (met den rang van) amangkubhūmi [88]). „Ik zal uw partij kiezen, ook in hetgeen ge verkeerd [= tegen de wetten des lands] mocht doen". Gajah-Mada zei: „Ik heb er weinig lust in om thans als patih [89]) op te treden. (Maar) wanneer ik klaar ben met Saḍeng, dan zou ik er geen bezwaar tegen hebben om als patih [89]) op te treden,

I. wanneer mij vergeven
  a) zullen worden mijn fouten, die [eventueel?] hierin zullen bestaan, dat ik mij van slinksche middelen bediend heb".
  b) zal worden het onheil, dat ik [eventueel?] zal aanrichten door mij van slinksche middelen te bedienen".

II. gesteld, dat mij vergeven
  a) zouden worden mijn fouten, die [eventueel?] hierin zouden hebben bestaan, dat ik mij van slinksche middelen bediend had.
  b) zou worden het onheil, dat ik [eventueel?] aangericht zou hebben door mij van slinksche middelen te bedienen.

[Versta:
Maar dat lijkt niet waarschijnlijk, en daarom bedank ik liever voor de eer".] [90]).

„Wel, amice, ik zal uw partij kiezen, in alle moeilijkheden, (die ge u op den hals zult halen), in alles wat ge verkeerd [= tegen de wetten des lands] zult doen!" Toen was Gajah-Mada, op het hooren van de belofte van ārya Taḍah, in zijn nopjes.

Thans ging men (dan) tegen Saḍeng optrekken, en Gajah-Mada werd bij Hare Majesteit voorgedragen om benoemd te worden tot patih van Maja-Pahit, terwijl Lĕmbu-Pĕtĕng (in zijn plaats) patih zou worden van Daha, (met den rang van) tumĕnggung......(?).

De gezamenlijke mantrī's van Maja-Pahit nu hielden (krijgs-)raad te Wot-Gantung. (Maar) de mantrī araraman Kĕmbar wilde
  a) (den anderen)
  b) (Gajah-Mada)
vóór zijn, en liet al degenen, die tegen Saḍeng optrokken, in den

steek [91]). De (overige) mantrī's.... [92]) hadden zich (voor Gajah-Mada's krijgsplan) laten winnen, en in de eerste plaats had de [op dat oogenblik nog in functie zijnde] patih amangkubhūmi [, ārya Taḍah,] zich (er voor) laten winnen. (Maar) wat Kĕmbar betreft, die ging (, zonder zich aan de anderen te storen, hun allen) vooruit om (op eigen gelegenheid) het beleg te gaan slaan om Saḍeng.

De (patih) amangkubhūmi werd boos (, toen hij van het vertrek van Kĕmbar vernam), en stuurde de mantrī's jaba met een boodschap er op uit. Het waren vijfhonderd manschappen, die (aldus [in groepen]) op weg gingen, elke groep vijf man sterk.

Kĕmbar werd (door een der uitgezonden patrouilles) gevonden in het bosch. (Maar) hij ging op een omgevallen boom staan, (in gevechtshouding, tot aanval en tegenstand bereid) het lichaam op de wijze eens ruiters in een heen en weer en op en neer wiegelende beweging houdende. Erger nog, hij sloeg van links naar rechts en van rechts naar links met een zweep in de richting van hen, die opdracht gekregen hadden om eens rustig met hem te gaan praten en hem over de onbehoorlijkheid van zijn gedrag te onderhouden. De boodschap, die van de gezamenlijke mantrī's en in de eerste plaats van den heer patih amangkubhūmi [93]) (meegekregen) hadden degenen, aan wie gezegd was eens rustig met hem [= Kĕmbar] te gaan praten en hem het eigenaardige van zijn gedrag onder het oog te brengen, (hield in): „Waarom gaat ge eigenlijk zonder op de anderen te wachten Saḍeng (op eigen gelegenheid) belegeren?" [94]). Hij sloeg hen echter met de zweep in het gelaat. Zij, die opdracht gekregen hadden om eens rustig (met Kĕmbar) te gaan praten, onttrokken zich daaraan, en verscholen zich achter boomen [95]). Erger nog, Kĕmbar zei: „Ik heb met niemand iets te maken! Zelfs op het slagveld heb ik nog maling aan dien baas van jullie!" (Toen) gingen zij, die opdracht hadden gekregen om eens rustig met hem te gaan praten, heen, en brachten het bericht over van alles wat Kĕmbar gezegd had. (Maar) Gajah-Mada zweeg.

En ineens, daar werden de lieden van Saḍeng tot hun groote verbazing ingesloten door den tuhan wuruju [= den tuhan - jongsten zoon], den

a) dewaputra van Pamĕlĕkahan,

b) dewaputra bij de sĕlir, die (destijds) door den koning ontmaagd was geworden [of: hem een zoon had gebaard].

a) — Als (*die* eens) met zijn zweep zou klappen, dan zou men

het tot (zelfs) in Antarīkṣa kunnen hooren, tot verbazing (zelfs) van de Maja-Pahitters (aldaar)! —

b) — Wanneer *hij* zijn zweep liet klappen, kon men het tot in Antarīkṣa hooren, (zoodat zelfs) de lieden van Maja-Pahit (aldaar) er verbaasd van stonden! —

a) En vóór men het wist, zoowaar, had Zijne Hoogheid Saḍeng tot onderwerping gedwongen.

b) En, vóór men het goed begreep, verschenen, bracht Zijne Hoogheid Saḍeng ten val.

Leiden, Augustus 1935.
Correctie Batavia, Februari 1939 [96]).

NOTEN.

1) Brandes, „Pararaton²", p. 139-141.

2) Als hij ten minste op p. 146 (beneden) de gegevens van den Pararaton-tekst op het oog heeft.

3) Slechts merkt hij op (p. 147), dat met dengene, dien de tekst (28, 14) als *sang sinuhun* aanduidt, vermoedelijk de gemaal van de vorstin bedoeld is, Cakradhara. Cf. Krom, „Hindoe-Javaansche Geschiedenis²", p. 389.

4) Hier plaatst Krom een noot, die als volgt luidt: „De Pararaton maakt het nog wat onduidelijker, doordat de rijksbestierder er *patih amangkubhumi* wordt genoemd, een in dezen tijd blijkens de oorkonden nog onbekende titel, terwijl de waardigheid van patih van Majapahit dan weer iets anders is. Bovendien is een stukje uit den tekst weggevallen (zie Par. p. 35, krit. aant.)".

5) HJG², p. 387-389.

6) Van de aanteekeningen van Jonker en van Poerbatjaraka, die inderdaad wel het een en ander ter verheldering van de bedoeling van den Oud-Javaanschen tekst bijdragen, heeft Krom vrijwel geen gebruik gemaakt. Echter zal ieder toegeven, dat de duidelijkheid van de verduidelijkingen dezer beide geleerden wel iets te wenschen overlaat!

7) „De Middeljavaansche historische traditie", Santpoort 1927, is voor een deel aan deze vergelijking gewijd. Zie verder het opstel „Een nieuwe redactie van den roman van Raden Wijaya", BKI 88, 1 sqq.

8) Zie van het opstel „Opmerkingen over de chronologie van de oudste geschiedenis van Maja-Pahit en over Kṛtarājasajayawardhana's regeering", BKI 97, 135 sqq., de hoofdstukken II en IV.

9) Te vinden in „Pararaton²", in de noten bij p. 139, 140 en 141.

10) De strijd van Maja-Pahit tegen Saḍeng komt n.l. in aanmerking voor identificatie met den strijd van Maja-Pahit tegen Blambangan in de Damar-Wulan-verhalen. Niet, dat daarvoor bepaalde aanwij-

zingen te halen zijn uit de beschrijving van het verloop van den strijd, doch het is de eenige ons bekende oorlog, dien Maja-Pahit tegen den Oosthoek gevoerd heeft onder de regeering van een koningin. Wel is waar spreekt de Damar-Wulan van een Prabu Kĕnya, d.i. een vorstinmaagd, terwijl de Regentes op het tijdstip van den oorlog tegen Saḍeng reeds gehuwd was (Krom, HJG², p. 387), doch daartegenover staat, 1° dat wij niet zeker weten, of de oorlog tegen Saḍeng niet enkele jaren geduurd heeft en reeds onder Jayanagara of kort na diens dood begonnen is, toen de Regentes nog niet getrouwd was — de Nāgarakṛtāgama zegt alleen, dat de oorlog in 1331 met de vernietiging van den vijand eindigde —, en 2° dat de Regentes in 1331 nog pas zeer kort geleden getrouwd was, zoodat in de overlevering gemakkelijk misverstand in dit opzicht kan zijn ontstaan.

Intusschen zal verderop blijken, dat er voor identificatie van den *sinuhun* van Pararaton 28, 14 met Damar-Wulan op grond van Brandes' meening, dat met *sang sinuhun* de gemaal van de Regentes bedoeld is, geen reden bestaat.

[11]) Afzonderlijke uitgave van 1919, p. 126, 127. Kern heeft opgemerkt (p. 126, noot 2), dat het handschrift als tweede woord van regel a *āgnipwarī* heeft. Dat de p voor een ṣ in de plaats getreden is, is zeer aannemelijk. Kern neemt echter ook aan, dat Prapañca zich de vrijheid veroorloofd heeft om den vorm *arī* in plaats van *Hari* te gebruiken. Eenig voorbehoud lijkt mij tegenover dit laatste wel gewenscht, zoolang er geen andere voorbeelden van het verwaarloozen van de begin-h van Sanskṛt woorden in de Nāgarakṛtāgama gevonden zijn. Ik zie echter niet, op welke andere wijze de getalwaarde 12 uit *arī* gehaald zou kunnen worden.

[12]) Niet te controleeren bleken de opgegeven plaatsen: Ar. 48, 7; Wir. 13, 24; Ap. 18 (bis); W 24 b (?); T. 5, 58; Wir. 30; Adig. 58.

[13]) In Javaansche verhalen wordt wel vaker verteld van een ridder, wien het moeilijk valt afscheid te nemen van zijn beminde vrouw; wel is waar staat zijn besluit om te vertrekken onherroepelijk vast, doch wanneer hij zich verwijdert, talmt hij en kijkt hij telkens naar haar om. Ik vermoed, dat de dichter hier met *drutawilambita* iets dergelijks bedoeld heeft.

[14]) Volgens een mededeeling van collega Krom heeft men *manamĕm* en *boddhi* te lezen in plaats van *panamĕm* en *bodhi*. Krom was tevens zoo vriendelijk om mijn aandacht te vestigen op een artikel van Kern, dat men thans vindt in deel 7 der „Verspreide Geschriften", p. 79 sqq., en dat aan de korte inscriptie van 924 gewijd is. Kern vertaalde — in 1883! — *tĕwĕk ning hĕnu* met „grenspaal van den weg", *tĕwĕk* als „priem" beschouwende. Echter moest Kern daartoe iets in het woord „hineininterpretieren", terwijl van der Tuuk's vertaling een direct aanvaardbare verklaring geeft. Dus lijkt mij van der Tuuk's vertaling zeer zeker te verkiezen boven die van Kern.

[15]) Het citaat bij van der Tuuk heeft *angidangi* in plaats van *angiṇḍangi*. De maat vereischt echter, dat de i door twee consonanten gevolgd wordt. Wel schijnt de dentale d boven de linguale te verkiezen.

[16]) Intusschen is Kern's vertaling geenszins fantastisch, en ook niet zoo afwijkend als men bij vergelijking er van met de mijne wellicht zou concludeeren. Behalve *tĕwĕk* heeft Kern *sumusuk* verkeerd begrepen, en als gevolg daarvan heeft hij *lot* anders moeten vertalen dan gewoonlijk en „terugkeeren" eigenmachtig moeten inlasschen.

[17]) Over *tutur* zie men de opmerkingen in deel 90 van deze Bijdragen, p.

176-177. „Zich van zijn plicht bewust zijn" kan natuurlijk leiden tot „gehoorzamen", maar ik ken het woord niet in deze beteekenis. Daarom komt het mij voor, dat de bedoeling van den dichter eer geweest is te zeggen, dat Java te voren in verblinding en zinsverbijstering Jaya-Katwang gehuldigd had, doch dat het op het door den dichter vermelde tijdstip weer tot bezinning gekomen was en den vorst huldigde, die als eenige daar recht op had. — Cf. thans nog BKI 97, 138 sq.

[18]) De overige plaatsen, die Juynboll opgeeft, zijn zonder meer uit KBW overgenomen, met alle onnauwkeurigheden, waaraan dit woordenboek lijdt. Wir. 13 en 30 wijzen voorts niet op bladzijden van Juynboll's editie, doch op pagina's van door van der Tuuk gebruikte handschriften.

[19]) KBW II, 738a: *Ikang rājya yan kakwehan ing çūdra, akweh wwang manayakĕn dewa iriya, tanpa brāhmaṇa, ikang rājya mangkana çīghra hilang de ning lapa wyādhi bhaya kaḍatwanira*, „wanneer in het rijk de çūdra's (te) talrijk zijn, en er talrijk zijn de godloochenaars (of: goddeloozen) en lieden, die het zonder brahmanen willen stellen, gaat in zulk een rijk de kraton weldra te gronde door honger, ziekten en gevaren".

[20]) Juynboll vertaalt dit *tayakĕna* door „worde vernietigd", hetgeen echter in het gegeven verband geen zin geeft.

[21]) Geciteerd naar de Smaradahana-uitgave van Poerbatjaraka, deel 3 der Bibliotheca Javanica. Men merke evenwel op, dat de twaalfde lettergreep lang is, terwijl zij kort moet zijn. Er is dus met de maat iets niet in orde, al vermeldt Poerbatjaraka op p. 117 voor deze plaats geen variae lectiones. Dat Sanskṛt woorden, die met een a beginnen, in Javaansche gedichten geacht worden met qa te beginnen, zoodat een vorige, op één consonant eindigende lettergreep lang wordt door positie, komt vaker voor; vgl. Arjunawiwāha 10, 1, c en 21, 9, d (*lwir qagni, lwir qandhakāra*; q geeft den gutturalen stootklank weer).

[22]) Poerbatjaraka vertaalt: „en de ziel van Kāma moge uit den Sumeru verwijderd worden". Ten onrechte verbindt Poerbatjaraka *hana ring Sumeru* met *tayakĕna* in plaats van met *jīwa nikang qAnangga*. De bedoeling is blijkbaar, dat zich de ziel van Anangga nog op de plaats bevindt, waar zij blijkens 6, 1 juncto 8, 23 aan het lichaam ontvloden was, en dat zij door de verrichting van de verlossingsceremoniën in de gelegenheid gesteld moet worden om de nabijheid van het lijk te verlaten. Men merke in verband hiermede op, dat blijkens KBW II, 738a de Balische commentator *tayakĕna* weergeeft met *sampun pralinayang*.

[23]) De plaatsen Wir. 17, 65, die van der Tuuk geeft, zijn naar een handschrift opgegeven en dus niet te controleeren.

[24]) Het *ri* vóór de woorden Bali en Saḍeng vat ik op als inleidende praepositie, evenals Poerbatjaraka. Poerbatjaraka houdt echter met *wyakti* minder rekening dan Kern; het feit, dat *wyakti ny antuk nika* een determineerende samenstelling is, verzet zich tegen Poerbatjaraka's vertaling van *wyakti* met „inderdaad". — Men kan *antuk* ook beschouwen als gebruikt te zijn in de hoedanigheid van hulpwoord ter vorming van het verbaal substantief. In dat geval zou *antuk nikânayakĕn musuh* beteekenen „zijn overtroeven van den vijand", en zouden wij den heelen regel als volgt kunnen vertalen: „Bali en Saḍeng zijn er het (levende) bewijs van, dat hij den vijand door list schaakmat wist te zetten". Veel verschil maakt het echter niet uit.

[25]) Dit naar aanleiding van Krom's opmerking in HJG², p. 388.

noot 4. De opmerking is wel juist, maar bij een boek als de Pararaton moeten wij er rekening mee houden, dat de titulatuur van vroegere ambtenaren bepaald kan zijn geworden door het spraakgebruik van den tijd, waarin de auteur geleefd heeft, en dat hij dus juiste mededeelingen kan doen in een verkeerden vorm.

[26]) Vgl. de opmerkingen van Rouffaer over de verhouding van Brandes' taalstudiën tot zijn archaeologische werkzaamheden in zijn „Herdenking van Dr. J. L. A. Brandes", Singasari-Monographie, p. XX*-XXI*.

[27]) Vgl. de opmerkingen van Kern, „Kawi-Studiën", p. 80-81; Juynboll, „Drie boeken van het Oudjavaansche Mahâbhârata enz.", p. 181.

[28]) Ik heb den door Juynboll gegeven vorm *manguswa-nguswa* in *mangusu-(h)usu* veranderd conform de opgaven in KBW I, 201b. De vormen *anguswa-nguswa* en *manguswa-nguswa* komen beide in den prozatekst voor, Kam. 65 = Tantri Kāmandaka, ed. Hooykaas, p. 174.

[29]) KBW I, 201b, regel 2, heeft *anantyakĕn,* ten onrechte, blijkens vergelijking met het woord *herakĕna,* dat in hetzelfde citaat voorkomt en dat dezelfde beteekenis moet hebben.

[30]) Men vergelijke woorden als *mĕmĕdi, ngasih-asih* en dergelijke. Zie thans ook mijn opmerkingen in BKI 95, 116 sqq.

[31]) Het is niet geheel zeker, of van der Tuuk deze vertaling bedoeld heeft voor de Ud.-84-plaats of niet. Het maakt echter weinig verschil.

[32]) De vertaling vindt men op p. 82 in deel 6 der Bibliotheca Javanica.

[33]) In het Glossarium, dat Gonda aan den tekst heeft toegevoegd, vinden wij alleen een woord *kusu* voor deze plaats vermeld, maar zonder vertaling of nadere opmerkingen (Bibliotheca Javanica, deel 5, p. 361).

[34]) Men zou geneigd zijn nog met ons *usu* in verband te brengen het Oud-Javaansche *usön,* uit *usĕ* = *usu* plus -ĕn, „snel", en het huidige *kĕsusu,* „zich haasten", = *ka-* plus *usu-usu,* en in dat geval uit ouder *kosûsu.*

[35]) „Pararaton[2]", p. 140, noot 1.

[36]) „Pararaton[2]", p. 140, noot 2.

[37]) Wanneer de slotconsonant van een woord gelijk is aan de beginconsonant van het volgende woord, wordt er in het Javaansch-Balische letterschrift vaak slechts één letterteeken gebruikt, dat dan dus een dubbele functie heeft, wanneer wij de zaak niet louter uit phonetisch standpunt bezien. Omgekeerd zal men bij het interpreteeren van den tekst van een handschrift steeds rekening te houden hebben met de mogelijkheid, dat een consonant in twee gelijkluidende consonanten te splitsen is, en het spreekt daarbij vanzelf, dat er af en toe aanleiding zal bestaan tot meeningsverschil, of er aan één dan wel aan twee consonanten gedacht moet worden.

[38]) In den „Woordenschat", dien Brandes aan de uitgave van den tekst heeft toegevoegd, komt noch *n,* noch *an* voor.

[39]) Wellicht heeft men zich den gang van zaken zóó voor te stellen, dat de oertekst las: *Maja-Pahit amangkubhūmi,* dat hiervan de eene afschrijver gemaakt heeft *Maja-Pahit mangkubhūmi* en de andere, vanwege de eigenaardigheid, die in noot 37 besproken is, *Maja-Pahit (t)a (h)amangkubhūmi.* Een latere copiïst kan dan *Maja-Pahit ta* weer veranderd hebben in *Maja-Pahit tan,* daarbij misleid door kennis van het feit, dat in het oudste Javaansch *tā* en *tan* in de beteekenis van „niet" naast elkander voorkwamen. Intusschen is dit niet meer dan een mogelijkheid en laten er zich ook andere verklaringen denken.

[40]) Het huidige Javaansch gebruikt in deze beteekenis, met de gebruikelijke nuancen, *klĕrĕs, klĕrĕsan* en *nglĕrĕsi.* Bovendien moet opgemerkt worden, dat

in het oudere Javaansch het woord *lĕrĕs* niet schijnt voor te komen; althans geeft het KBW dit grondwoord niet op.

[41]) „Pararaton²", p. 140. Men lette op noot 6 op die bladzijde, waarin Jonker opmerkt: „Ontbr. v. d. T.; is mogelijk". Ja, mogelijk op zich! In den context past Brandes' vertaling echter slecht, nu o.a. ārya Taḍah subject van *pinadaya* is. In het voorafgaande gedeelte van het verhaal is immers gezegd, dat er tusschen den ouden en den nieuwen rijksbestierder een samenwerking à tort et à travers geschapen was, en wat voor reden zou Gajah-Mada kunnen hebben om deze nog slechts kort te voren bereikte en door hem blijkens de woorden *agung atinira* van 27, 35-36 op zoo hoogen prijs gestelde samenwerking reeds zoo spoedig te saboteeren? Men kan zich ter verdediging van een opvatting, dat er tijdens den krijgstocht tegen Saḍeng een verwijdering tusschen beide mannen kan zijn ontstaan, niet beroepen op Pararaton 28, 27, waaruit volgens Brandes' vertaling een latere vijandschap tusschen ārya Taḍah en Gajah-Mada zou blijken, want de desbetreffende Pararaton-woorden zijn door Brandes verkeerd vertaald, zooals reeds door Kraemer opgemerkt is; ik zal op deze kwestie in een afzonderlijk opstelletje nog even terugkomen.

[42]) Het is niet onmogelijk, dat het *araraman* van 28, 1 door een of anderen afschrijver ten onrechte aan het voorgaande woord *mantrī* toegevoegd is geworden onder invloed van het feit, dat een regel te voren, in het in te lasschen stuk, eveneens de combinatie *mantrī araraman* voorkomt; het woord is hier niet zoo goed op zijn plaats. Het is echter toch ook niet bepaald noodig om het woord te schrappen, daar er blijkens 28, 17 een *bĕkĕl ing mantrī araraman* bestaat, en Kĕmbar dus collega's gehad heeft. Misschien wil de auteur zeggen, dat Kĕmbar zelfs bij zijn naaste collega's geen steun vond, daar dezen de partij van Gajah-Mada kozen. In dat geval moet men lezen: „De (overige) mantrī's araraman hadden zich (voor Gajah-Mada's krijgsplan) laten winnen".

[43]) B 1, 61b; C 1, 150. Met redactie A wordt bedoeld de tekst van cod. L.B. 3953 (1), eerste stuk, in de versmaat Kaḍiri; met redactie B de tekst, die uitgegeven is in deel 83 van deze Bijdragen; met redactie C de tekst, die uitgegeven is in Soerakarta in 1928. Vgl. voorts Rangga Lawe 5, 22: *kunĕng kari anêki* [of: *karianêki*], *makabĕkĕlan ya mungguh, s a t u s sowang-sowang wong*!

[44]) Cf. H. N. Kiliaan, „Javaansche Spraakkunst", p. 125, waar de beteekenis der genasaleerde telwoorden als volgt gedefiniëerd wordt: „tegenover elke eenheid een groep van zooveel vormen als door het grondwoord wordt aangegeven".

[45]) Kiliaan, op. cit., p. 183-184.

[46]) In het algemeen kan men zeggen, dat in het oudste ons bekende Javaansch achter het eerste lid van een determineerende samenstelling het possessieve suffix niet gebruikt wordt, wanneer het tweede lid een in zichzelf bepaald woord is of door een lidwoord, hetzij zakelijk, hetzij persoonlijk, voorafgegaan wordt. In het latere Javaansch neemt de neiging toe om ook dan het possessieve suffix te gebruiken, wanneer het tweede lid wel door een persoonlijk lidwoord voorafgegaan

wordt. Maar dat het possessieve suffix ook weggelaten kan worden, wanneer het tweede lid niet in zichzelf bepaald is of niet door een lidwoord voorafgegaan wordt, is in het algemeen zeer zeker niet vol te houden.

47) „Pararaton²", p. 140, noot 11.

48) Voor een en ander zie men „Pararaton²", p. 140, noot 10.

49) Een en ander in „Pararaton²", p. 140, noot 13.

50) Andere nuanceeringen van de door ons aangenomen beteekenis van *amalinggih* of *amalungguh* zijn: „iemand voor zijn daden ter verantwoording roepen", „van iemand eischen rekenschap over zijn doen en laten af te leggen". Voorts dient men er natuurlijk rekening mee te houden, dat de vertaling „doen zitten" = „iemand dwingen zijn tocht te staken", „iemand tot werkeloosheid doemen", mogelijk blijft, en dat ten slotte ook niet te bewijzen is, dat Poerbatjaraka's vertaling bepaald onjuist moet zijn.

51) *Limbe* wordt primair van de armen en handen gezegd, „slingeren (ten gevolge van het zich voortbewegen van het lichaam)", en impliceert dus het begrip van beurtelings aan den rechterkant en aan den linkerkant plaats vinden.

52) Het is niet geheel duidelijk, of de zweepslag inderdaad gegeven wordt of dat Kĕmbar slechts tracht te slaan; het komt wel een enkelen keer vaker voor, dat een Javaansch praedicaatswoord conatief gebruikt wordt. Voorts vertaalt Brandes den tekst, alsof slechts één der afgezanten een klap met de zweep krijgt; er is echter geen enkele reden om bepaaldelijk aan een enkelvoud te willen denken.

53) Deze beteekenissen en haar verband met de grondbeteekenis „denken" blijken duidelijk uit hetgeen van der Tuuk, KBW s.v., aan vertalingen en verklaringen geeft.

54) Men kan dit opmaken uit een opmerking, die van der Tuuk maakt in KBW IV, 318a, s.v. *pangeran* 3ᵉ. Geheel duidelijk is van der Tuuk's bedoeling intusschen niet, en het valt dus voorshands niet te zeggen, hoever het smalend gebruiken van het woord *pangeran* gaat.

55) Het omgekeerde, n.l. dat de vertaling van *angruhuni angĕpang* van 28, 2 met een plus-quam-perfectum een gevolg is geweest van de opvatting, die Brandes omtrent de herkomst van *winahonan* koesterde, is minder waarschijnlijk, daar Brandes achter de vertaling van 28, 12 een vraagteeken heeft geplaatst en achter die van 28, 1-2 niet.

56) „Pararaton²", p. 140, noot 17.

57) Het KBW heeft ter plaatse *ngwaänin*, dat echter klaarblijkelijk op een misverstand van den zetter of den uitgever berust.

58) De Balische paraphrase heeft *mahayu*, dat echter slechts bij benadering juist is. — Bij *amahwa-mahwani glung* vindt men tevens W 35, 1 vermeld. Afgezien daarvan, dat men in plaats van 35, 1 moet lezen 35, 11, b, valt op te merken, dat op deze laatste plaats als object niet *gĕlung* optreedt. De nymphen noemen er Arjuna, die van haar afscheid moet nemen,

sang met-met i manisku kĕñjuh apuyur-puyur agĕlĕm amahwa-mahwani,

d.i. „O gij, die u steeds van mijn liefelijkheid wist meester te maken, van verliefdheid vervuld, die *apuyur-puyur* (?) en die steeds bereid waart opnieuw (met mij) te beginnen".

59) Ik heb al deze plaatsen niet aan de hand der handschriften gecontroleerd, omdat zulks voor het betoog niet noodzakelijk leek.

60) „Pararaton²", p. 140, noot 17.

61) Vgl. het huidige woord *kañaran*, „voor het eerst, b.v. iets of iemand zien", van *añar*, „nieuw", met *wahu* in zijn oorspronkelijke

beteekenis dus synoniem. Afgezien van het feit, dat *kañaran* een ka--an-vorm is en *winahonan* een -in--(an)an-vorm, zijn de vormen *kañaran* en *winahonan* etymologisch gelijkwaardig, en het zou dus allerminst vreemd zijn, wanneer zij ook semasiologisch gelijkwaardig zouden blijken te zijn.

[62]) Het citaat, naar T 5, 63, is helaas te kort om er zonder een omvangrijk nevenonderzoek iets aan te hebben. Het luidt: *liwat pradeçêng Antarīkṣa angidul anêng Wot-Gantung,* d.i. „de desa — of het gebied — Antarīkṣa voorbij en dan zuidwaarts over de hangbrug". De Balische weergave luidt: *lintang sima ning andakasa manglodang ring wot gonggang*; *antarīkṣa* en *wot gantung* zijn hierin, zooals men ziet, door andere woorden weergegeven. Hieruit blijkt, dat Antarīkṣa en Wot-Gantung geen zuivere eigennamen zijn, doch eer aanduidingen van plaatsen, die in een bepaald complex regelmatig gevonden worden. Daar de schim van den overledene op zijn tocht naar hemel of hel het luchtruim en de wiebelende brug passeeren moet, zou het begrijpelijk zijn, indien plaatsen in de omgeving van een verbrandingsterrein, die in de richting van de wereld der afgestorvenen lagen, in de geborneerde volksfantazie met „het luchtruim" en „de wiebelende brug" geïdentificeerd werden. Ik heb hierover verder geen gegevens, maar het samentreffen van de aanduidingen Wot-Gantung en Antarīkṣa op onze Pararaton-plaats en in het door van der Tuuk gegeven Tantri-citaat is te opvallend om toeval te kunnen zijn.

[63]) Beide vertalingen zijn mogelijk. Welke nuanceering de voorkeur verdient, is voor het oogenblik niet met zekerheid uit te maken.

[64]) De door Brandes gevolgde opvatting van Kern vindt men in BKI IV, 1, 144. Zij dateert van 1877. In de „Verspreide Geschriften", veertig jaar later geredigeerd, is zij echter niet meer opgenomen geworden (cf. aldaar 10, 165 sqq.).

[65]) „Was Malaka emporium vóór 1400 A.D., genaamd Malajoer? En waar lag Woerawari, Mā-hasin, Langka, Batoesawar?"

[66]) HJG², p. 389.

[67]) Brandes, „Pararaton²", p. 147, zag, zooals in het voorafgaande deel van dit opstel reeds werd opgemerkt, in hem den prins-gemaal van Maja-Pahit, Cakradhara. Echter bestond voor hem, gegeven zijn inzicht in de constructie van 28, 12 sqq., uiteraard nog niet de mogelijkheid om tuhan Wuruju en *sang sinuhun* met elkander te identificeeren. Op de moeilijkheid, die Brandes' gelijkstelling van den *sinuhun* van Pararaton 28, 14 met den prins-gemaal van Maja-Pahit met zich meebracht, heeft Krom reeds gewezen in HJG², p. 389.

[68]) Uit de gegevens der woordenboeken, die echter af en toe aanleiding geven tot twijfel, of men met het gebruik van *tuhan* of met afleidingen van *tuha* te maken heeft, schijnt men te mogen opmaken, dat het woord *tuhan* in het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa als appellativum gebruikt wordt („meester" of „meesteres", „chef"), en in andere Oud-Javaansche geschriften als aanspraakwoord tegenover intimi. Voor zoover uit gegevens, die mij bekend en toegankelijk zijn, blijkt, komt echter *tuhan* in Javaansche stukken niet als titel vóór een Javaanschen eigennaam te staan. Wanneer zulks in de huidige taal wel geschiedt, moet men ontleening uit het Maleisch aannemen. Hetgeen trouwens in overeenstemming is met het gebruik van het woord *tuhan* speciaal

ook vóór eigennamen van Europeanen, met wie vóór 1900 overwegend Maleisch werd gesproken.

[69]) De door Rouffaer vermelde afleiding van *wuruju* is wel van Roorda afkomstig, aangezien er in JNHW 2, 20b niemand anders genoemd wordt, op wiens gezag de gelijkstelling geschiedt. Nu is de overeenkomst in beteekenis frappant genoeg, maar dat er hier toeval in het spel is, lijkt toch allerminst uitgesloten, en wel 1° omdat het Javaansche *wuruju* of *wruju* als vocalen louter u's heeft naast de a's van het Sanskrt woord, en 2° omdat er in dezelfde beteekenis „jongste kind" een Javaansch woord *wuragil* of *wragil* voorkomt, dat eveneens met wur- begint en dat met *wuruju* op eenigerlei wijze zou kunnen samenhangen; in welk geval ontleening aan een Voor-Indische taal natuurlijk nog veel minder waarschijnlijk zou zijn.

Mocht *wuruju* wel een vervorming zijn van Sanskrt *awaraja,* dan zou de vraag kunnen rijzen, of wellicht het Palembangsche woord *bĕruju* onafhankelijk van het Javaansch aan het Sanskrt ontleend is geworden. Dit zou mogelijk zijn, indien er een gemeenschappelijke tusschenschakel bestond, die de u's reeds vertoonde. Die schakel is echter niet bekend, en het lijkt niet waarschijnlijk, dat het Maleisch en het Javaansch onafhankelijk van elkaar alle a's van het Sanskrt woord tot u's vervormd hebben. De veronderstelling, dat het woord van Javaansche origine is en dat het Maleisch van Palembang het aan het Javaansch ontleend heeft, ligt dus het meest voor de hand en is verreweg het aanlokkelijkst.

[70]) Wat *kasir-kasir* tegenover *bhiṣeka* beteekent, is niet duidelijk. Brandes heeft het woord hier onvertaald gelaten („Pararaton[2]", p. 92), terwijl Jonker (ibidem, noot 7) verwijst naar van der Tuuk's gelijkstelling van *kasir-kasir* aan *rawis,* „naam". Opmerkelijk is, dat, terwijl hier *kasir-kasir* staat voor wat de officieële koningsnaam schijnt te zijn, in Pararaton 27, resp. 19 en 22, aan den zoon der Regentes de *k a s i r - k a s i r* Ayam-Wuruk en de *b h i ṣ e k a* Rājasanagara toegekend worden. Brandes vertaalt Pararaton 27, 19 met „ook geheeten Çrî Hayam wuruk". Ik heb de juiste beteekenis van het woord hier maar in het midden gelaten door den term „alias" te gebruiken.

[71]) Collega Krom was zoo vriendelijk mij er op te wijzen, dat de combinatie *dewa tuhan* ook voorkomt in de inscriptie van Padang-Caṇḍi; cf. Kern, „Verspreide Geschriften", 7, 163, en Krom, HJG[2], p. 394, benevens p. 394 noot 4, waarin weer verwezen wordt naar opmerkingen van Moens in TBG 64, 564 sq.

[72]) In het opstel „Een nieuwe redactie van den roman van Raden Wijaya", BKI 88, 31 sqq. Met betrekking tot de identiteit van den dewa van Pararaton 24, 29 neem ik hier een ander standpunt in dan aldaar, p. 34, 1° omdat Kṛtarājasajayawardhana, zooals collega Krom mij te recht deed opmerken, wel geen huwbaren zoon gehad zal hebben vóór omstreeks 1310, en 2° omdat een zoon der Rājapatnī wel eer troonopvolger zou zijn geworden dan Jayanagara. Beide bezwaren zijn niet geheel onoverkomelijk, want 1° staat het tijdstip van Dara-Jingga's huwelijk met den dewa niet vast, en 2° sneed

Jayanagara's wijding in 1295 anderen zoons van Kṛtarājasajaya-wardhana den weg naar den troon van Maja-Pahit uiteraard af. Niettemin lijkt het mij thans beter om de identiteit van den dewa van Pararaton 24, 29 maar in het midden te laten.

73) Zie F. D. K. Bosch, „De inscriptie op het Mañjuçrī-beeld van 1265 Çaka", BKI 77, 194.

74) Anders Krom, HJG², p. 392.

75) De term *tadbangçajaḥ* = „uit haar geslacht gesproten" laat twee verklaringen toe. Er kan mee bedoeld zijn „haar nakomeling", maar ook „iemand, die uit hetzelfde geslacht gesproten is als zij", „van dezelfde voorouders" of „van denzelfden voorvader".

76) Vgl. „Pararaton²", p. 212-213 en p. 224.

77) Vgl. het opstel „Javaansche Geschiedschrijving" van schrijver dezes, in deel 2 van Dr F. W. Stapel's „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië".

78) De vraag doet zich voor, of de naam *Janaka* wellicht met de aanduiding *wuruju* samenhangt. Ik heb voor de gelijkstelling van beide woorden geen gegevens in de woordenboeken kunnen vinden, maar vestig er de aandacht op, dat Arjuna, die in de latere Javaansche litteratuur den naam Janaka draagt, de jongste is van de drie zonen van Kuntī. Misschien is dat een aanknoopingspunt.

79) Dat Ādityawarman voor de inwijding van het Mañjuçrī-beeld persoonlijk naar Java is gekomen, is althans de gangbare, en m.i. ook de meest aannemelijke, opvatting. Cf. Krom, HJG², p. 393.

80) Komen wij hiermee weer een stapje dichter bij de identificatie van de nog steeds geheimzinnige figuur van ārya Damar, uit de historische traditie zoowel van Oost- als van Midden-Java bekend? In Kidung Pamañcangah 1, 7 wordt verteld, dat ārya Damar met Gajah-Mada samengewerkt heeft in den eersten tijd van den strijd tegen Bali, die in dat geschrift nog onder Jayanagara begonnen heet te zijn, terwijl dan later, in 1, 104, volgt, dat hij het bestuur gaat uitoefenen in Palembang. In de Usana Bali echter wordt merkwaardigerwijze gezegd, dat hij uit Tulembang — d.i. Palembang — naar Java gekomen was; dit boek noemt hem den jongeren broer van den vorst van Maja-Pahit, die den strijd tegen Bali ondernomen heeft, hetgeen uit zou komen, indien men in den koning Jayanagara en in ārya Damar tuhan Janaka zou zien; zie „De Middeljavaansche historische traditie", p. 110. Ook voor den auteur van de Babad Tanah Jawi is ārya Damar de zoon van Bra-Wijaya; hij zou zich echter, indien ārya Damar en tuhan Janaka te identificeeren zouden zijn, vergist hebben — vrijwillig of onvrijwillig? — door hem met den man in plaats van met den zoon der zwanger naar Palembang vertrokken prinses = Dara-Jingga te vereenzelvigen. Mocht er in de gelijkstelling van ārya Damar en tuhan Janaka iets zitten, dan zou de samenwerking van ārya Damar en Gajah-Mada tegen Bali in hetzelfde licht te zien zijn als de samenwerking van tuhan Wuruju en Gajah-Mada tegen Saḍeng.

Waar de naam ārya Damar vandaan komt, zou intusschen duister blijven, evenals de reden, waarom van ārya Damar in sommige Balische tradities verteld wordt, dat hij op Bali gebleven is en met

zijn nakomelingen een belangrijke rol gespeeld heeft in de geschiedenis van Bali; cf. „De Middeljavaansche historische traditie", p. 110 sqq.

[81]) Men denke aan namen als Satriya ing Madukara, Paṇḍita ing Soka-Rumĕmbe, Pangeran Pugĕr, Rakê Balitung enz. enz., en vooral ook aan het Urang sangka ring Tobong-Barang van Pararaton 29, 3-4, waarin het woord *sangka* eveneens optreedt.

[82]) Zie KBW s.v. *lĕkah,* waar blijkt, dat *mĕlĕkah* ook van te voorschijn komenden rook en damp en van een uitlekkend geheim gezegd wordt, en verder van de zich stralend vertoonende opgaande zon. KBW geeft verder bijzonderheden onder *wlĕkah,* terwijl OJNW het woord onder *plĕkah* en onder *mĕlkah* geeft en JNHW onder *plĕkah.*

[83]) Cf. KBW 2, 50b, s.v. *kicip* en s.v. *kucup.*

[84]) Zie JNHW s.v. *plĕkah,* 2, 293b.

[85]) Aan „door den vorst ontmaagd geworden" zou ik de voorkeur geven, omdat het woord *pamĕlĕkahan* dan ter onderscheiding van de er mee aangeduide vrouw van andere vrouwen, die tot den vorst in betrekking staan, zijn meest praegnante beteekenis zou hebben: „de vrouw, die speciaal als *mĕlĕkah* = „(door 's vorsten aanraking) ontloken zijnde" aangeduid kan worden".

[86]) Behoudens het gebruik der titels. Zie daarover nog noot 25.

[87]) Brandes geeft dit woord met „*pĕṇḍapa*" weer. Zoolang de juistheid van deze weergave nog niet volkomen vaststaat, lijkt het mij beter het woord maar onvertaald te laten.

[88]) Met nadruk op het woord „Maja-Pahit", daar Gajah-Mada tot op dat tijdstip patih van Daha was. Het amangkubhūmi-schap vloeit uit het patihschap van Maja-Pahit vanzelf voort.

[89]) Bedoeld wordt: „patih-amangkubhūmi", „*de* patih bij uitstek". Gajah-Mada was immers op dat moment reeds patih van Daha, zooals gezegd.

[90]) Indien de vertaling juist is, behoeft de weergave natuurlijk nog niet te beteekenen, dat Gajah-Mada inderdaad meende wat hij zei. Eer lijken wij hier met een oratorische irrealis te maken te hebben.

[91]) Men kan ook den band tusschen de twee zinnen wat inniger leggen: „Het geschiedde nu, dat, terwijl de gezamenlijke mantrī's van Maja-Pahit te Wot-Gantung krijgsraad hielden, de mantrī araraman Kĕmbar

a) (den anderen)
b) (Gajah-Mada)

vóór wilde zijn en al degenen, die tegen Saḍeng optrokken, in den steek liet".

[92]) *Araraman* in te voegen, indien dit woord inderdaad op deze plaats in den tekst zou blijken thuis te hooren.

[93]) Evenals Jonker — cf. „Pararaton[2]", p. 140, noot 14 — beschouw ik het *kaki gusti* van 28, 7 als titel van den patih amangkubhūmi, niet als aanduiding van een afzonderlijken hoogwaardigheidsbekleeder, zooals Brandes deed. Daarvoor pleit ook de overweging, dat in de handschriften D en I het woord *gusti* ontbreekt.

[94]) D.i.: „Zoudt ge niet liever van een eigenmachtig en eigenzinnig optreden tegen Saḍeng afzien?"

[95]) Men kan ook vertalen: „hij trachtte hen met de zweep in het gelaat te slaan", en men kan „die opdracht gekregen hadden om eens rustig (met Kĕmbar) te gaan praten" als object bij het voorgaande „slaan" resp. „trachten

te slaan" nemen. Er zijn dus vier varianten mogelijk, nog afgezien van de vraag, of *kang kinon amalinggiha* in dit geval enkelvoud of meervoud is.

[96]) Met de opvatting van Poerbatjaraka over de identiteit van de moeder van Jayanagara (zie TBG 76 [1936], p. 381) heb ik in dit opstel van 1935 nog geen rekening kunnen houden. Ik hoop op deze kwestie, ten deele in aansluiting aan de meening, die Krom tegenover die van Poerbatjaraka gesteld heeft in Stapel's „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië" 1, 261, elders terug te komen.

STUDIEN ZUR GESCHICHTE DES ÇIVAISMUS: DIE ÇIVAITISCHEN SYSTEME IN DER ALTJAVANISCHEN LITERATUR. I.

DOOR

Dr. A. ZIESENISS.

Die vorliegende Abhandlung ist der erste Teil einer religionsgeschichtlichen Untersuchung, deren Bereich Vorderindien und Java zugleich umfasst. Die auf Java bezw. Bali erhalten gebliebenen Sanskrittexte des altjavanischen Çivaismus, Bhuvanakoça, Bhuvanasaṃkṣepa, Tattva sang hyang Mahājñāna sowie der nur in AJ Wiedergabe auf der Grundlage einer Anzahl beibehaltener Sanskritverse erhalten gebliebene Sanskrittext Vṛhaspatitattva sind nicht allein für die Geschichte des Çivaismus auf Java von grosser Bedeutung, sondern vor allem auch für die Geschichte des Çivaismus in Indien selbst.

Die Werke füllen eine Lücke aus, die in der Kenntnis der europäischen Wissenschaft besteht zwischen dem Çivaismus der Purāṇas (für diesen siehe Meinhard, Beiträge zur Kenntnis des Çivaismus nach den Purāṇas, Berlin 1928) und demjenigen der späteren religionsphilosophisch orientierten Systeme, in allererster Linie dem Çaivaderçana bezw., wie es auf Java und im Süden Indiens genannt wird, dem Çaivasiddhānta.

Die oben genannten Werke aus Java gehören zwei verschiedenen Entwicklungsstufen des Çivaismus auf Java an. Die älteste der beiden wird dargestellt durch die Werke Bhuvanakoça, Bhuvanasaṃkṣepa, Tattva sang hyang Mahājñāna. Alle drei Texte stehen inhaltlich in mehr oder minder enger Verbindung untereinander. Am engsten gehören jedoch die beiden erstgenannten zusammen, welche die beiden ältesten bis jetzt bekannten Formen des Çaivasiddhānta (s.o.) enthalten. Eine gegenüber den Lehren dieser Texte jüngere Form der Çaiva-Lehre verkörpert das Vṛhaspatitattva. Dieses steht einerseits mit Bhuvanakoça und Bhuvanasaṃkṣepa in gedanklicher Verbindung, bildet aber andererseits die Brücke zu der voll entwickelten Form

des Çaiva-Systems, das jetzt nicht nur in seiner südindischen Form bekannt ist (H. W. Schomerus, Der Çaiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens, Leipzig 1912), sondern auch in den Sanskritwerken Mṛgendratantra, Mālinīvijayottaratantra und Tantrāloka (Kashmir Series of Texts and Studies, Nr. L, XXXVII, XXIII ff.) vorliegt.

Es sind dem vorderindischen Gesichtspunkte nach drei Entwicklungsstufen des Çaiva-Systems zu unterscheiden, welche durch die genanten Werke gekennzeichnet werden. Diese Entwicklungsstufen im Einzelnen darzustellen und in ihren geschichtlichen Beziehungen genau zu untersuchen, hat sich der Verfasser der vorliegenden Abhandlung als Aufgabe gestellt. Die Abhandlung enthält demnach die Darstellung und nähere Untersuchung der Lehren des Bhuvanakoça, Bhuvanasaṃkṣepa und Tattva sang hyang Mahājñāna von Wesen und Manifestationen des höchsten Prinzips Çiva. Um den Rahmen der Abhandlung möglichst eng zu halten, sind die Angaben der Texte, welche nicht unmittelbar auf das oben genannte Thema Bezug haben (ausgesprochene Sāṃkhya-Lehren, Seelenlehre, Art des Eingehens zur Erlösung), hier weggelassen worden. Sie sind dargestellt und untersucht in der zweiten Abhandlung, welche die Lehren des Vṛhaspatitattva bespricht. Für dieses sind sie von grösserer Bedeutung als sie dies für die drei hier besprochenen Werke sind. Die Untersuchung über die Lehren des Vṛhaspatitattva ist weitgehend fertiggestellt. Eine ausführliche Behandlung des späteren vorderindischen Çaiva-Systems wird als umfangreichste der drei religionsgeschichtlichen Untersuchungen den Abschluss bilden. Im Zusammenhang mit den genannten vorgesehenen Veröffentlichungen wird eine kritische Textausgabe des Vṛhaspatitattva zusammen mit einer englischen Übersetzung in der „Gaekwad Oriental Series" erscheinen.

Dass es möglich war, die ganzen Untersuchungen planmässig durchzuführen und insbesondere den hier vorgelegten Teil in dieser Form zu behandeln, ist in erster Linie der wissenschaftlichen Tätigkeit und dem Entgegenkommen von Herrn Dr. Goris zu danken. Dr. Goris hat durch seine Dissertation „Bijdragen tot de kennis van de Oudjavaansche Theologie" (Leiden 1926) zum ersten Male die Umrisse des altjavanischen Çivaismus gezeichnet und so dem Verfasser der vorliegenden Abhandlung die Einarbeitung in die Materie erleichtert und vor allem durch die Aufgabe seines Planes, den Bhuvanakoça herauszugeben und inhaltlich zu verarbeiten, zugunsten des Verfassers, die Grundlage für die vorliegende Untersuchung geschaffen. Dafür sei ihm an dieser Stelle besonders gedankt.

Von den drei Texten, welche der Abhandlung zugrundeliegen, ist bis jetzt keiner herausgegeben.

Auf der Grundlage des Studiums dieser Werke entstand ganz von selbst eine Untersuchung über die Entwicklung des Çivaismus auf Java und des Çaivasiddhānta in Vorderindien, deren Mittelpunkt naturgemäss die Lehre vom Wesen der Gottheit und ihren Manifestationen mit ihren Ringen zwischen persönlicher und unpersönlicher, vedantischer und dualistischer Auffassung der höchsten Wahrheit bildete. Von allgemein religionsgeschichtlichem Interesse ist, ausser diesem Widerstreit der Auffassungen, die in der Entwicklung des Çaivasiddhānta zu beobachtende Übereinanderschichtung religiöser und philosophischer Begriffe aus verschiedenen Zeiten, für die der javanische Çivaismus und vor allem der Çaivasiddhānta geradezu als Schulbeispiele dienen können. Nur kurz behandelt wurde das Ritual, das in seinen schwer verständlichen Einzelheiten eine gesonderte Untersuchung erfordert. Die letzte Grundlage der altjavanischen Werke ist die gleiche wie die der çivaitischen Purāṇas (in erster Linie Liṅga- und Vāyu-Purāṇa), aus der die besonderen Anschauungen der Texte, teilweise unter dem Einfluss von Upaniṣad-Spekulationen z. T. späterer Herkunft, entwickelt worden sind, ohne dass alle Einzelheiten in vorderindischen Paralleltexten zu belegen sind. Eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses des altjavanischen Çivaismus zu dem der Purāṇas hätte eine gründliche Bearbeitung des puranischen Çivaismus bedeutet, und die Arbeit wäre ins Uferlose gewachsen.

Für den Inhalt des Bhuvanakoça wurde Ms. 5022 der Leidener Universitätsbibliothek, die einzige in Europa verfügbare Handschrift, (Juynboll, Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek, Deel II. Nieuwjavaansche Gedichten en Oud-, Middel- en Nieuwjavaansche Prozageschriften, Leiden 1911, S. 261) benutzt, für Bhuvanasaṃkṣepa die Mss. 3963(3) und 5215; für Tattva s.h. Mahājnāna das Mss. 3963(2) der gleichen Bibliothek (Juynboll, o.c. S. 272 u. S. 262).

Alle drei Werke sind Sanskrittexte, in schlechter Sprache abgefasst, die nach jedem Verse oder Versstück eine altjavanische Paraphrase aufweisen; dies hat Goris in seiner „Oudjavaansche Theologie" nicht richtig erkannt (p. 94—98, s. auch Gonda, Brahmāṇḍapurāṇa, p. 22).

Eine Untersuchung der Sprache dieser Sanskrittexte ist im Rahmen

der religionsgeschichtlichen Untersuchung nicht am Platze und erfolgt zweckmässig in der Einleitung zur Textausgabe des Vṛhaspatitattva, dessen Sanskritverse ähnliche sprachliche Probleme aufweisen.

Der Bhuvanakoça ist bei weitem der umfangreichste Text der drei. Er enthält 11 paṭalas (Kapitel) von verschiedener Länge und verschiedener Benennung in der Kapitelunterschrift. Kap. 1 hat 35 çlokas und trägt die Benennung *iti bhuvanasānnidhya nāma çāstraṃ, brāhmarahasya prathamaḥ paṭalaḥ.* Das zweite Kapitel hat 19 Verse und wird benannt: *iti brāhmarahasyaṃ nāma çāstraṃ, dvitīyaḥ paṭalaḥ.* Das sehr lange dritte Kapitel weist 82 çlokas auf: Unterschrift: *iti brāhmarahasyaṃ nāma çāstraṃ, tṛtīyaḥ paṭalaḥ.* Das vierte Kapitel enthält fast ebensoviele Verse, 71, und wird benannt: *iti bhuvanakoçanāma çāstraṃ, caturtthaḥ paṭalaḥ.* Das fünfte Kapitel befasst 53 çlokas: Name: *iti bhuvanakoçanāma çāstraṃ brāhmarahasyaṃ, pañcamaḥ paṭalaḥ.*

Die folgende Kapitel tragen Namen anderen Gepräges. Kapitel 6 ist sehr kurz und hat nur 7 çlokas; Name: *iti jñānasiddhāntaçāstraṃ, prathamaḥ paṭalaḥ.*

Es ist zu beachten, dass hier eine neue Zählung der Kapitel anfängt (s. u. S. 79).

Das siebente Kapitel weist 29 Verse auf und wird benannt: *iti bhasmamantrasakalavidhiçāstraṃ, dvitīyaḥ paṭalaḥ.* Das achte Kapitel hat 41 çlokas und heisst: *iti jñānasaṃkṣepannāma çāstraṃ, tṛtīyaḥ paṭalaḥ.* Das neunte Kapitel enthält 49 Verse und wird bezeichnet als *iti bhuvanakoçannāma çāstraṃ, navamaḥ paṭalaḥ.* Hier liegt also eine Rückkehr zu der Benennung des vierten und fünften Kapitels vor unter gleichzeitiger Zählung des Kapitels als des neunten im gesamten Texte. Das zehnte Kapitel hat 34 Verse und nennt sich: *iti siddhāntaçāstraṃ, jñānarahasyaṃ, daçamaḥ paṭalaḥ.* Hier dürfte hinter *jñānarahasyaṃ* das Wort *nāma* zu ergänzen sein. Auch hier liegt wieder die durchgehende Zählung von ersten Kapitel ab vor. Das elfte Kapitel befasst 88 Verse; die Unterschrift dieses Schlusskapitels lautet: *iti bhuvanakoçannāma, paramarahasyaṃ, jñānasiddhāntaçāstraṃ, Çivopadeçaṃ,* (zu lesen *Çivopadiṣṭaṃ*) *samāptaṃ.*

Sieht man zunächst von den Benennungen der einzelnen Kapitel ab und betrachtet sie nur auf ihre Zählung hin, so fällt es sofort auf, dass nach dieser Zählung zwei Gruppen von Kapiteln zusammengestellt sind. Die erste umfasst Kap. 1—5, die zweite Kapitel 6—11. In der zweiten Gruppe ist die Numerierung aber nicht durch-

geführt, sondern Kapitel 9 und 10 werden tatsächlich als neuntes und zehntes Kapitel gezählt. Dazu stimmt es, dass die Benennung *bhuvanakoça* aus der ersten Gruppe am Schluss von Kapitel 9 und 11 wieder auftaucht.

Das Werk besteht nun in der Tat aus zwei Teilen: Kapitel 1 bis 5 und Kapitel 6—11. Das ergibt sich aus folgenden Umständen. Der Text ist entsprechend der Einkleidung, die in den Tantras die übliche ist, in die Form eines Gespräches gekleidet. Im Anfange des ersten Kapitels bittet der muni Bhārgava (Sohn oder Abkömmling des Bhṛgu; gemeint ist Paraçurāma „Rāma mit der Streitaxt", der Vernichter der Kṣatriyas) den Mahādeva um Belehrung hinsichtlich des *nirvāṇa,* worauf der Gott in den Stücken 1 bis 5 ihm einen ausführlichen Vortrag über Wesen und Erscheinungsformen des mit *nirvāṇa* usw. gleichgesetzten Gottheitsabsolutums Çiva hält. Dass der muni als Empfänger der Belehrung überall vorausgesetzt ist, beweist die Bezugnahme auf ihn in dem einleitenden Satz vor 5, 1, wo von einer neuen Frage des *munivara* die Rede ist.

Kapitel 6—11 sind gleichfalls in die Form eines Gespräches gekleidet, aber diesmal ist es Umā (Bhaṭārī), die Gattin Çiva-Mahādevas, welche von ihrem Gatten die Belehrung empfängt.

Schon diese Tatsache spricht dafür, dass hier ein neuer Text anfängt, dass das Bhuvanakoça genannte Werk demnach aus zwei Texten zusammengesetzt ist. Hinzu kommt aber noch, dass der Inhalt des Abschnittes 6 bis 11 ein von demjenigen des Abschnittes 1—5 erheblich verschiedener ist. Das geht zum Teil schon aus der Benennung der Kapitel hervor, in denen der Begriff des *siddhānta* zweimal auftritt. Bei diesem *siddhānta* handelt es sich aber um den Çaivasiddhānta, welcher in mannigfacher Variation dieser Bezeichnung in den Kapiteln 6 bis 11 immer wieder genannt wird.

Die beiden Texte, in der Folge der Einfachheit halber Bhuvanakoça I und Bhuvanakoça II genannt, sind deshalb zur Einheit zusammengestellt worden, weil sie starke innere Beziehungen zueinander aufweisen. Diese lassen sich kurz zusammenfassen in den Begriffen: Gottheitsabsolutum und dessen gestalthafte und lautliche Manifestationen einerseits und die Lehre von den „Welten" im Körper (Makrokosmos-Mikrokosmos) andererseits. Aus dieser Zusammenordnung der zwei innerlich verwandten Werke erklärt es sich dann, dass die Benennung Bhuvanakoça „Sammlung der Welten" (d.h. der verschiedenen Lehren von den Welten) auch auf den zweiten Text übertragen worden ist und in der Bezeichnung des 9. und 11.

Kapitels auftritt. Dass sie dort erscheint, ist angesichts des Inhaltes dieser Hauptstücke durchaus berechtigt.

Die beiden zur Einheit zusammengefügten Werke tragen, nach den Kapitelunterschriften zu urteilen, verschiedene Namen, die als untereinander gleichwertig verwendet werden. Das ergibt sich aus den oben aufgeführten Kapitelunterschriften. In diesen ist natürlich durchweg statt *çāstraṃ* der Lokativ *çāstre* zu lesen, und es sind auch sonst noch Umstellungen und Ergänzungen vorzunehmen. In der Bezeichnung des ersten Kapitels ist wahrscheinlich entsprechend der Unterschrift unter dem zweiten und dritten Kapitel hinter *brahmarahasya* noch *nāma* zu ergänzen. Die Benennung des ersten Hauptstückes hat also zu lauten: *iti bhuvanasāṃnidhyanāmaçāstre brahmarahasyaṃ nāma prathamaḥ paṭalaḥ*", So lautet in dem „Nähe der Welten (im Körper!)" genannten Lehrbuche das „Geheimnis des *brahman*" genannte erste Kapitel". In den Unterschriften des zweiten und dritten Kapitels dürfte das Wort *çāstra* an verkehrter Stelle stehen. Man hat vor ihm aus Kapitel 1 doch wohl *bhuvanasāṃnidhyanāma* zu ergänzen und des Ganze zu lesen als: *iti bhuvanasāṃnidhyanāmaçāstre brahmarahasyaṃ nāma dvitīyaḥ paṭalaḥ*. Das Gleiche gilt für das dritte Kapitel. Im vierten Kapitel fehlt die Sonderbenennung des Hauptstückes als *brahmarahasya*; sie ist aber aus 1—3 und 5 zu ergänzen. Das Kapitel heisst also: *iti bhuvanakoçanāmaçāstre brahmarahasyaṃ nāma caturthaḥ paṭalaḥ*. In der Unterschrift von Kapitel 5 ist *nāma* hinter *brahmarahasyaṃ* einzufügen und die Unterschrift hat zu lauten: *iti bhuvanakoçanāmaçāstre brahmarahasyaṃ nāma pañcamaḥ paṭalaḥ*.

Man hat demnach die gleichwertigen Benennungen *bhuvanasāṃnidhya* und *bhuvanakoça* für das Werk, das von Kapitel 1 bis 5 befasst ist.

In dem zweiten, dem Siddhānta-Texte, liegt die Sache schwieriger. Die Bezeichnung des ersten Hauptstückes dürfte richtig lauten: *iti jñānasiddhāntanāmaçāstre prathamaḥ paṭalaḥ*". So lautet in dem „endgültiger Satz des Wissens" genannten Lehrbuche das erste Kapitel"; auch hier wird man aus der Unterschrift von Hauptstück 8 *nāma* hinter der eigentlichen Bezeichnung des Lehrbuches zu ergänzen haben. Die Ergänzung ist kaum vollständig. Man hätte hinter *jñānasiddhāntaçāstre* (s. S. 78) eine nähere Bezeichnung des Kapitels erwartet. Eine solche scheint nämlich in Hauptstück 7 vorzuliegen, wo dafür offenbar der Name des *çāstra* fehlt. Es ist ja nicht unmöglich, dass das, was die Hs. hat, im wesentlichen richtig ist und man unter Ergänzung von *nāma* zu lesen hat: *iti bhasmamantrasakalavidhināma-*

çāstre dvitīyaḥ paṭalaḥ." So lautet in dem Lehrbuch, genannt „das gesamte(?)[1]. Ritual für die Aschenmantras (d.h. die bei dem Aschenbad der Çivaiten, insbesondere der Pāçupatas, zu verwendenden mantras)", das zweite Kapitel". Es liegt auf der Hand, dass aber in dem Kompositum, das mit *-vidhi* endet, die in den übrigen Kapiteln fehlende Sonderbezeichnung des 7. Hauptstückes zu sehen ist, handelt es sich doch im Gegensatz zu den allgemein gehaltenen termini *jñānasiddhāntaçāstra* und *jñānasāṃkṣepaçāstra* (s.u.) deutlich um die Bezeichnung eines bestimmten Rituals, also einen engeren Begriff, gegenüber dem Obergriff *jñānasiddhānta* bzw. *jñānasāṃkṣepa.* Im 8. Kapitel-ist der Sachverhalt wiederum der gleiche wie im 6. Hauptstück. Die Benennung des *çāstra* ist vorhanden, aber die Sonderbezeichnung des Kapitels fehlt. Zu lesen ist: *iti jnānasaṃkṣepanāmaçāstre tṛtīyaḥ paṭalaḥ,* So lautet in dem Lehrbuch, genannt „die Zusammenfassung des Wissens", das dritte Kapitel". Men kann daher annehmen, dass im siebenten Kapitel *çāstra* aus der Verbindung mit *-vidhi* zu lösen und mit dem aus Kap. 6 bzw. 8 zu ergänzenden *jñānasiddhānta* bzw. *jñānasaṃkṣepa* zusammenzufügen ist, während gleichzeitig hinter *vidhi* ein zweites *nāma* zu ergänzen wäre. Man hätte demnach zu lesen: *iti jñānasiddhāntaçāstre (jñānasaṃkṣepaçāstre) bhasmamantrasakalavidhir nāma dvitīyaḥ paṭalaḥ.*

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in den Kapiteln 9 und 11 die Benennung *bhuvanakoça* aus dem ersten Bestandteil des vorliegenden Textes genommen ist (s.o. S. 78 f.). Auf die zu erschliessende ursprüngliche Unterschrift wird sogleich zurückzukommen sein. Das 10. Kapitel hat wieder, trotz der sekundären Zählung, die ursprüngliche Benennung gewahrt. Die Frage ist allein die, ob man *siddhāntaçāstre* (so natürlich statt *-çāstraṃ*) zu *jñānasiddhāntanāmaçāstre* zu ergänzen hat oder nicht. *siddhāntaçāstre* ist durchaus denkbar, aber angesichts des sonstigen Auftretens des Begriffes *jñāna* und Hinzufügung von *nāma* hat man doch wohl zu lesen: *iti jñānasiddhāntanāmaçāstre.* Sicher ist hinter *jñānarahasyaṃ* das sonst wohl auch an dieser Stelle auftretende *nāma* zu ergänzen. Statt *daçamaḥ* ist natürlich als ursprüngliche Zahl *pañcamaḥ* einzusetzen. Die Kapitelunterschrift lautet dementsprechend: *iti jñānasiddhāntaçāstre*[2]) *jñānarahasyaṃ* (Geheimnis des Wissens) *nāma pañcamaḥ paṭalaḥ.* Dass die Ergänzung von *siddhānta* zu *jñānasiddhānta* bzw. *-nāma* richtig ist, beweist das Vorkommen des Begriffes *jñānasiddhānta* (wie oben,

[1]) das im Bereich der „Teilung" (s. S. 115 f.) liegende (?).

[2]) l.: *jñānasiddhāntanāmaçāstre.*

s. S. 81, doch wohl kaum javanisch für *siddhāntajñāna*) in der Schlussunterschrift am Ende des 11. Kapitels. In dieser ist *bhuvanakoçanāma* einfach auszuscheiden und zu lesen: *iti paramarahasyaṃ jñānasiddhāntanāmaçāstraṃ Çivopadiṣṭaṃ samāptam* „Damit ist das sehr geheimzuhaltende Lehrbuch des *siddhānta* des Wissens (oder das sehr geheimzuhaltende Lehrbuch genannt „Der *siddhānta* des Wissens"), das von Çiva gelehrt worden ist, beendet".

Man hat also für das zweite der in dem vorliegenden Text vereinigten beiden Werke als Wechselnamen anzusetzen *jñānasiddhānta* bzw. *jñānasaṃkṣepa*. Eine der zwei Benennungen ist auch in der Unterschrift des 9. Hauptstückes an die Stelle von *bhuvanakoçanāmaçāstre* zu setzen unter entsprechender Änderung der Zahl des Kapitels (*caturthaḥ paṭalaḥ*).

Die beiden anderen Texte sind wesentlich kürzer als der Bhuvanakoça und bieten in ihrer Struktur keine solchen Probleme, wie dies das genannte Werk tut. Der Bhuvanasaṃkṣepa „die kurze Zusammenfassung der Welten" ist dem Titel nach vielleicht als Rivale des Bhuvanakoça gedacht, was zu seinem Inhalt passen würde. Das Werk umfasst 103 Sanskritçlokas, ein jeder gefolgt von seiner Wiedergabe. Es gibt sich als eine Belehrung Çiva-Maheçvaras an seine Gattin Umā und seinen Sohn Kumāra (vgl. den Bhuvanakoça II). Das Tattva sang hyang Mahājñāna mit seinem altjavanisch gebauten Titel „Der Inbegriff des heiligen grossen Wissens" weist keine Gesprächseinkleidung auf. Es ist der am wenigsten umfangreiche der drei Texte, da es nur 84 Sanskritçlokas mit AJ Wiedergabe enthält.

Auch diese beiden Werkchen sind (s. S. 77 f.) in schlechtem Sanskrit abgefasst. Darüber hinaus sind alle drei Texte aber noch sehr verderbt durch die Unkenntnis der späteren Abschreiber auf Java und Bali. Immerhin geht die Verderbnis selten so weit, dass der Inhalt eines Verses überhaupt nicht zu verstehen ist. Hier hilft dann sehr oft die AJ Wiedergabe weiter; diese versagt aber auch gelegentlich, da die Javanen die zum Teil recht schwierigen Lehren der einzelnen Werke nicht immer vollkommen verstanden. So muss gelegentlich einmal etwas dunkel bleiben, was bei einem besseren Zustand des Sanskrittextes deutlich geworden wäre.

Hierzu kommt noch etwas anderes. Während die beiden kleineren Texte jeweils auf einen çloka die AJ Wiedergabe folgen lassen, ohne dass irgendwelche Auslassungen von Versen festzustellen sind, lässt der Bhuvanakoça erkennen, dass hier in dem längeren Texte gelegentlich Verse und Versteile fortgelassen und nur in AJ Wiedergabe

vorhanden sind. So setzt ein Vorgang ein, der in seiner weiteren Entwicklung im Vṛhaspatitattva dazu geführt hat, dass nur noch ein Gerüst von Sanskritversen zurückbleibt, welches den AJ Text zusammenhält. Damit beginnt sich auch im Bhuvanakoça eine Schwierigkeit bemerkbar zu machen, die im Vṛhaspatitattva eine gewisse Rolle spielt. Man weiss, da vorderindische Parallelen so gut wie vollständig fehlen, sehr oft zunächst nicht, ob die altjavanischen Bearbeiter den Inhalt richtig wiedergegeben haben oder etwa eigene Vorstellungen über diesen vorbringen. Eine genaue Betrachtung des Stoffes erlaubt es in der Regel aber, auch diese Schwierigkeit zu überwinden.

Zu danken hat der Verfasser ausser Herrn Dr. Goris in erster Linie der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, die dem Verfasser durch ein von Dezember 1930 bis Dezember 1932 gewährtes Forschungsstipendium die Möglichkeit gab, die Arbeit in die Hand zu nehmen, den Herren Professor Schubring (Hamburg) und Professor C. C. Berg (Leiden) für ihr ständig bewiesenes Interesse und mannigfache wertvolle Ratschläge, der Universitätsbibliothek Leiden für das bereitwillige Ausleihen der benötigten Handschriften auf längere Zeit und Herrn Dr. Goris ausser für sein sonstiges Entgegenkommen für die Bereitstellung der benötigten Abschrift eines Manuskriptes seiner Bibliothek.

BHUVANAKOÇA I.

Allgemeine Vorbemerkungen.

(Abkürzungen: AJ = Altjavanisch; C = Commentar = Altjavanische Wiedergabe eines oder mehrerer Sanskritverse).

Zum Verständnis der nachstehend zu behandelnden Einzelvorstellungen ist folgendes zu merken. Es handelt sich bei ihnen durchweg um Anweisungen für die Einswerdung mit dem Gottheitsabsolutum Çiva auf der Grundlage einer genauen Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos. Diese Einswerdung wird erreicht durch eine Meditations-bzw. Konzentrationspraxis, welche in der Regel vereinfachend zusammengezogen wird in dem meditativ bestimmten Ritual der „Aufsetzung" der bestimmte Aspekte der Gottheit verkörpernden heiligen Silben auf die wesentlichen Körperteile.

Die tragenden Grundvorstellungen sind in der Hauptsache die der

çivaitischen Purāṇas, überlagert und zusammengefasst von Lehren aus dem Bereiche der alten und jungen Upaniṣads und des späten Buddhismus (*çūnyavāda*). Im einzelnen sind folgende Vorstellungen zu merken: 1. Çiva als der Urgrund der Sāṃkhya-Prinzipien (puranisches Sāṃkhya. 2. Die Trimūrti als Form Çivas, teils verbunden mit der achtfachen Form (s. u.) und in dieser Verbindung mit der Stufung von Nr. 1 gleichgesetzt. 3. Die fünffache Form Çivas. 4. Die achtfache Form Çivas. Diese sind sämtlich in den çivaitischen Purāṇas vertreten (Meinhard, Beiträge zur Kenntnis des Çivaismus in den Purāṇas, S. 33, S. 42 f., S. 14 ff., S. 9 ff.). Hierzu treten aus anderen Bezirken die natürlich auch den Purāṇas bekannte Lehre von den sieben Welten (Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 24*) sowie eine vedantische Kosmogonie, bestehend aus den fünf Elementen und *manas*.

Der allen Stufungen gemeinsame Oberbegriff ist Çiva, gleichgesetzt mit den höchsten Prinzipien des Vedānta, des vedantisierten Sāṃkhya und vor allem des mit dem Vedānta innerlich zusammenhängenden späten Buddhismus. Unter ihm dient die Trimūrti, ursprünglich die Verkörperung seiner drei Tätigkeiten, mit den acht Gottheiten oder auch ohne diese, zur Befassung der Emanationsabfolge der Sāṃkhya-Prinzipien, zum Teil, in Verbindung mit anderen Gottheiten, auch der Weltenstufungen. Ebenfalls mit einer Ausnahme Çiva untergeordnet, fungiert die fünffache Form in einer lautlich bestimmten Umgestaltung als Befasserin sämtlicher Stufungen des Bhuvanakoça I mit Ausnahme der reinen Yoga-Abschnitte und überlagert in dieser befassenden Funktion weitgehend die bereits hierfür verwendete Trimūrti. Im Bereich der Spekulation laufen die Trimūrti und die fünffache Form als Manifestationen des Gottheitsabsolutums Çiva einander parallel als zwei verschiedene Prägungen des Begriffes *Transzendenz-Immanenz*, einmal mehr theistischer, das andere Mal überwiegend philosophischer Art mit dem persönlichen Gott Çiva bzw. dem Gottheitsabsolutum als Grundlage. Diese Stufung Transzendenz-Immanenz ist in dieser doppelten Form nicht nur für den Bhuvanakoça I, sondern auch für alle anderen Texte massgeblich geworden. In der Behandlung ist die im Rahmen der vorliegenden Form des Çivaismus jüngere fünffache Form der Übersichtlichkeit halber voranzustellen.

Die Darstellungen des Wesens der Gottheit als der Grundlage der praktischen Bemühungen zur Einswerdung mit ihr zerfallen im Bhuvanakoça I wie in allen anderen Texten in solche kurzer prägnanter

Fassung und solche, die ganz ausführlich in Form von Kosmogonieen gehalten sind. Erstere sind immer voranzustellen, im Bhuvanakoça I umsomehr als sie in unmittelbarer Beziehung zu der fünffachen Form Çivas stehen.

Kurzgefasste Wesensbestimmungen der Gottheit.

Hier kommen zunächst die folgenden Definitionen in Frage:

Bhk. 2, 14: Alle körperhaften Wesen durchwaltend, wie der Äther sich in den Töpfen befindet (Mahādeva).

Bhk. 2, 17: Er durchwaltet *unsichtbar* alles, so wie das Feuer sich unsichtbar im Holze befindet (Çiva).

Bhk. 1, 10: *Unbeweglich* bewegt er die ganze Welt, Bäume und Wesen, die sich fortbewegen, *durchwaltend* und *immerdar existierend, schwer zu erkennen von denen, die des Wissens bar sind* (Çiva).

Besonders wichtig sind die beiden Vergleiche, welche den Bereiche des Vedānta angehören. Zu dem ersten vergleiche man Māṇḍūkya-Kārikā 3, 3—5, der zweite ist sehr bekannt und findet sich Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 1, 4, 7, Kauṣītaki-Upaniṣad 4, 20; Çvetāçvatara-Upaniṣad 1, 13 und in den späten Upaniṣads Dhyānabindu-Upaniṣad 20; Haṃsa-Upaniṣad 2; Brahma-Upaniṣad 4. Es sind die letzteren, von welchen eine Verbindung zum Bhuvanakoça herüberzugehen scheint (s. u.).

Es handelt sich bei diesen Angaben, wie diese Hinweise zeigen, um solche, die eindeutig dem Bereich der vedantischen Spekulation angehören. Dass hier eine Beziehung zur jungen Upaniṣadenspekulation im engeren Sinne vorliegt, kann man mittelbar aus der Tatsache schliessen, dass in dem inhaltlich und strukturell eng verwandten Bhuvanakoça II die lautlichen Begriffe des *nāda* und *bindu* (s. S. 140 ff.), die nur an einer Stelle des Bhuvanakoça I auftreten (s. S. 122), eine Rolle spielen.

Die vorstehend angeführten Definitionen sind nun nicht einfach in Parallele zu setzen zu der Auffassung von Çiva als dem Absolutum vedantischer Prägung über der Abfolge der Sāṃkhya-Prinzipien, sondern sind in Verbindung zu bringen mit dem Auftreten der Begriffe *para brahman* (s. S. 103 f.)[1] sowie *nirvāṇa-çūnya* (s. S. 114 ff., 89 f.). Der zu neuem Leben erwachte Vedānta hat hier, und zwar in enger Vereinigung mit dem ihm innerlich verwandten späten Buddhismus der *çūnyavāda*-Richtung (s. u. S. 90), seine Einwirkung auf

[1]) vgl. das *brahmarahasya* der Kapitelunterschriften.

den Çivaismus ausgeübt in Richtung der Betonung des vedantischen Charakters der Gottheit als eines unpersönlichen Absolutums.

Die Richtigkeit dieser Behauptung ergibt sich aus der näheren Betrachtung der oben angeführten Wesensbestimmungen und der weiteren ähnlicher Art, die mit ihnen zusammenstellen sind. Das höchste Prinzip ist zunächst in ihnen scharf als von der Welt, der es innewohnt, gänzlich verschieden herausgearbeitet. Das Absolutum transzendiert selbstverständlich die Welt, der es immanent ist. Sowohl in der Hervorhebung seiner Unsichtbarkeit als Durchwalter als noch in viel stärkerem Masse in der Gegenüberstellung seiner Unbeweglichkeit als Beweger des Alls liegt ein Ansatz zur Hervorhebung des Gegensatzes zwischen Transzendenz und Immanenz, wobei erstere natürlich als das Höhere von beiden aufzufassen ist.

Darin ist eine Vorstellung keimhaft enthalten, welche auf einer etwas anderen Basis in den innerlich zusammengehörenden Definitionen 1,3 und 1,4 vorliegt.

Bhk. 1,3: In seinem eigenen Körper schaut der Yogin im *Inneren des Herzens, am Ende der Worte,* Parameçāna, der an Glanz Milliarden von Sonnen gleich ist; das ist die höchste *Meditation* von Çivas Körper.

Bhk. 1,4: Im *Herzen aller Lebewesen* schaut er ihn, der ohne *Anfang, Mitte und Ende* ist (Çiva).

Hier handelt es sich, wie der Hinweis in v. 3 zeigt, um Anweisungen für die Meditation (*dhyāna*). Diese Meditation ist, da der Bhuvanakoça I und die übrigen Texte durchweg mit einfachen Formen des Yoga ohne Zusammenstellung seiner „Glieder" nach Art des sonstigen Yoga oder doch nur mit Zusammenordnungen von zwei oder drei „Gliedern" des Yoga arbeiten (s. S. 96 f., 116 ff. und 197) an dieser Stelle als einziger Bestandteil des Yoga zu betrachten. *dhyāna,* wurzelverwandt mit *dhī* „Andacht", ist seinem Wesen nach ursprünglich die andächtige Meditation des Wesens einer Gottheit[1]); die spätere Wesensbestimung der Meditation als *ekatānatā* „das an einem Faden Aufgereihtsein", das die seelische Grundlage jeder Meditation bilden muss, ist aus der alten Andachtsmeditation unter dem Einfluss der Psychologisierung des Yoga letztlich unter dem Einflusse einer Gleichsetzung Geist = Absolutum abstrahiert. Wegen seines sowohl in der Absolutumsvorstellung wie in der letzten Endes theistischen Vorstellung von Çiva als dem höchsten Prinzip enthal-

[1]) bzw. des höchsten Prinzips.

tenen Andachtselementes als Quelle der Festlegung des seelischen Strebens kann *dhyāna* in dieser Form ohne weiteres für sich ohne andere vorbereitende „Glieder" des Yoga verwendet werden. Es ist aber zu beachten, dass diese Meditation eben durch ihre Festlegung auf das Gottheitsabsolutum und damit Abwendung von der Welt ein Element sowohl der *dhāraṇā*, der „Konzentration", wie des *pratyāhāra*, der „Zurückziehung des Sinne" von der Aussenwelt enthält, genau wie diese wieder in den volkstümlich-theistischen Formen des Yoga ein Element des *dhyāna* in sich haben. Dies Vorhandensein mehrerer Komponenten erklärt die spätere Zusammenfügung der ursprünglich durchweg als selbständig anzusehenden „Glieder", d.h. Formen des Yoga, die sich jeweils von einander durch das Überwiegen einer auch in den anderen Formen vorhandenen Komponente unterscheiden.

Das *dhyāna* hat hier als Gegenstand Çivas Körper (*Çivāñga*). Mit diesem „Körper Çivas" ist entweder die von ihm durchwaltete Welt gemeint, oder man hat sich die Lichtvision als den Körper der jeder näheren Bestimmung sich entziehenden Gottheit vorzustellen. Letztere Richtung würde zu dem Ansatz der Unterscheidung zwischen der Transzendenz an sich und der immanenten Transzendenz in der oben besprochenen Definition von 1,10 als dessen logische Fortentwicklung stimmen, ferner aber auch zu der Stufung Licht-*nairātmya* in dem Yoga-Stück Bhuvanakoça I 5, 1 ff. (s. S. 114 ff.), ebenso wie zu der dieser parallelen Stufung: immanente Transzendenz-Transzendenz an sich, die in der Mehrzahl der Stufungen sowohl des Bhuvanakoça I wie der übrigen Texte auftritt oder doch zu erschliessen ist, passen. Dass diese letztere Auffassung die richtige ist, kann man auch mit einiger Vorsicht aus v. 4 entnehmen. Dieser sieht nämlich aus wie eine Fortsetzung von v. 3.

Auch für v. 4 ist die Vorstellung der Ausübung des *dhyāna* in dem angeführten Sinne anzunehmen (er „schaut", *paçyati*). In beiden Fällen ist das Gottheitsabsolutum Çiva das Ziel der Meditation. Die Auffassung ist aber jeweils verschieden. In v. 3 erscheint eine doppelte Wesensbestimmung des höchsten Prinzips. Es findet sich einmal die bekannte negative Definition in der Form *vākyānte* „am Ende der Worte", andererseits, unmittelbar mit ihr zusammengeordnet, die Auffassung des Absolutums in einer der Formen als „Licht" (vgl. hierzu Blitz = *puruṣa* Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2, 3, 6; Blitz = *brahman* Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5, 7; Blitz = *puruṣa* Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad 1, 6). Man hat hier demnach das Nebeneinander

von negativer Bestimmung des *brahman-ātman-puruṣa* und seiner Auffassung als „Licht" vor sich, wie es sich auch in den Upaniṣads findet. Soweit man dies feststellen kann, liegt der Nachdruck aber auf der Lichterscheinung. Die Meditation von v. 4 ist gegenüber derjenigen von v. 3 erweitert, indem man Çiva nicht nur im eigenen Herzen, sondern in dem aller Lebewesen schaut. Des weiteren erscheint statt der doppelten Wesensbestimmung von v. 3 nur die negative „ohne Anfang, Mitte, Ende".

Man kann sich bei der Betrachtung dieser beiden Kurzschilderungen des *dhyāna* kaum des Eindrucks erwahren, dass die beiden als innerlich zusammengehörend gedacht sind, so zwar, dass das *dhyāna* von v. 3 die Einleitung zu dem von v. 4 bildet. Zur Gewissheit wird diese Vermutung, wenn man hierzu das Auftreten einer Stufung inneres Licht — *nairātmya* (= *çūnya*) in dem Yoga-Abschnitt 5, 1ff vergleicht (s. S. 116 ff). Die Vorstellung ist die, dass man zunächst Çiva mittels des *dhyāna* in seiner Form als strahlendes Licht im eigenen Körper schaut — diese Form ist der „Körper Çivas" (*Çivānga*), des nicht zu bestimmenden höchsten Prinzips „am Ende der Worte" — dahinter aber auch wohl schon die reine Transzendenz des Gottheitsabsolutums jenseits aller einengenden Definition zu erfassen beginnt. Von hier aus lässt man dann die Lichtvision sich in die Herzen aller Lebewesen ausdehnen und geht von ihr zur Innewerdung des reinen Absolutums *hinter* dessen Erscheinung als Licht über.

Dieser Aufbau des doppelten *dhyāna* spiegelt aber das Ergebnis einer historischen Schichtung wieder. Für den Bhuvanakoça I sowie für die übrigen Texte steht die Auffassung des Gottheitsabsolutums als jenseits jeder Bestimmung durchaus im Vordergrunde, wie die beigelegten Attribute[1]) klar zeigen. Diese Auffassung ist mitbedingt durch die Verbindung des neubelebten Vedānta mit dem späten Buddhismus und dessen negativistischer Einstellung. Man hat darum anzunehmen, dass die Auffassung vom Absolutum jenseits jeder Bestimmungsmöglichkeit als jüngere Auffassung sich über die ältere[2]) geschoben hat, in welcher Lichtvision und negative Wesensbestimmung des Absolutums noch nebeneinander standen. Die Stufung Licht = Immanenz — reine Bestimmungslosigkeit = Transzendenz musste sich dabei von selbst ergeben. Unter der immanenten Form

---

[1]) Deren Liste ist nicht mit veröffentlicht, um den Umfang der Arbeit herabzusetzen.

[2]) Diese liegt mehr oder minder auf einer Ebene mit der Unterteilung des „Lichtes" auf der Grundlage Çiva-*puruṣa-avyakta* (Trimūrti); s. S. 92, Anm. 1.

des Gottheitsabsolutums stand dann noch die von der genannten Form durchwaltete Materie, ihrerseits eine Manifestation der Gottheit. Der Nachdruck liegt jedoch vollständig auf der Transzendenz und Immanenz des Gottheitsabsolutums. Gegenüber der Entfaltung der Sāṃkhya-Prinzipien aus dem Urgrund Çiva als Grundlage einer Erfassung des Gottheitsabsolutums an sich in den Purāṇas lag damit etwas viel Einfacheres vor, getragen von einem viel stärkeren Element religiöser Inbrunst. Dem entpricht genau das Auftreten allein des religiös bestimmten (s. S. 86 f.) *dhyāna* an Stelle der Kombination bzw. Stufung *dhāraṇā-dhyāna* mit der Stufung Çiva-Sāṃkhya-Prinzipien = Formen Çivas als Grundlage (s. S. 96).

Die neue Fassung der Erscheinungsformen der Gottheit enthielt also die drei Formen: Transzendenz an sich — immanente Form der Transzendenz — durchwaltete Materie. Damit war eine einfache Kosmogonie ohne Unterteilung der Materie gegeben.

An diese Stufung knüpft die weitere Entwicklung des *dhyāna* an. Man brachte die genannte Stufung nämlich in Verbindung mit der fünffachen Form Çivas. Deren Auffassung im Bhuvanakoça I hat sich die Untersuchung nunmehr zuzuwenden.

Die fünffache Form Çivas.

Die hier als Grundlage in Frage kommende Darstellung findet sich 1, 15—18:

Bhaṭāra befindet sich im Herzen (16 C), Im Inneren des Herzens gibt es fünf Farben, rot, dreifarbig (C: rot, weiss, schwarz), schwarz, leuchtend (*dīpta*), kristallfarben (*sphaṭikāsaṃnibha*, eig. kristallähnlich). Die rote Farbe ist Aghora, die dreifache ist Tatpuruṣa, die schwarze ist Sadya (= Sadyojata), die leuchtende ist Vāmadeva, die kristallfarbene ist Īçāna. Darüber befindet sich das *çūnya*, die „Leere" = Çiva = *kaivalya acyuta* (zu letzterem s. S. 114, 116 ff.).

Es liegt hier also eine Stufung folgenden Inhalts vor:

çūnya
Īçāna
Vāmadeva
Sadyojāta
Tatpuruṣa
Aghora

und zwar ist sie von unten nach oben gehend gedacht. Diese aufsteigende Anordnung weist schon darauf hin, dass es sich um eine Vorstellung handelt, die dem Bereiche des Yoga angehört.

Was die Einzelheiten angeht, so erscheint an dieser Stelle zuerst als Prinzip der Transzendenz das *çūnya*, die „Leere" des späten Buddhismus der *çūnyavāda*-Richtung. Dieses ist, wie dies ausdrücklich gesagt wird, mit Çiva als der transzendenten Gottheit gleichgesetzt. Sein Auftreten ist, da *çūnya* = *nairātmya* ist (s. S. 117) ein sicheres Anzeichen dafür, dass man die Stufung Transzendenz-Immanenz (= Licht)-durchwaltete Materie mit der Gruppierung der fünf Gottheiten in Verbindung gebracht hat. Wie, wird sich alsbald zeigen.

Diese Gruppe von fünf Gottheiten umfasst fünf Formen Çivas. Diese sind bereits aus dem puranischen Çivaismus bekannt als Manifestationen Çivas, allerdings mit abweichenden Farbenzuteilungen (Meinhard o.c. S. 14 ff.). Das Wesen dieser Fünfergruppe hat man bis jetzt noch nicht richtig erkannt. Sie verkörpert in eigenartiger Weise die Gleichsetzung Çivas, des „Herrn", mit der Weltseele, dem *ātman-puruṣa*, die sich bereits in der Çvetāçvatara-Upanisad, besonders 3, 9—17 (Rudra), findet und auch für die çivaitischen Purāṇas ihre Gültigkeit behält (Meinhard o.c. S. 33). Von den fünf Namen sind Īçāna, der „Gebieter", Vāmadeva und Aghora ohne weiteres als Namen Çivas zu erkennen. Īçāna ist nichts als eine Variante der bekannten Bezeichnung Īçvara, der „Herr" für Çiva; Vāmadeva, der „freundliche Gott" und Aghora, der „nicht Schreckliche" sind ebenso Varianten des Namens Çiva, der „Gütige". Man darf vielleicht mit Recht vermuten, dass es sich auch bei ihnen ursprünglich (s.u.) um Euphemismen handelt und dass die Träger dieser Namen irgendwann einmal selbständige Formen Çivas gewesen sind. Tatpuruṣa andererseits ist eine Benennung des *puruṣa* als des Weltgeistes (Taittirīya-Āraṇyaka 10; 1, 5; 6; Kāṭhaka-Rezension des Yajurveda 4, 1), und das Gleiche darf man für Sadyojāta annehmen. Der „plötzlich Geborene" ist doch wohl eine Umschreibung für *aja* „der Ungeborene" eine Benennung des Urwesens[1]) in den Veden (z.B. Ṛgveda 1, 67, 5; Atharvaveda 10, 7, 31). Diese beiden Bezeichnungen des *ātman-puruṣa* bezw. des Urwesens[1])) sind zwischen die beiden Namen Çivas gesetzt in einer Weise, die nur als Absicht gedeutet werden kann. Die beiden Namengruppen sind bewusst miteinander verschränkt worden, um die Identität Çivas mit dem *ātman-puruṣa* auf diese Weise zum Ausdruck zu bringen. Zu beachten ist dabei aber, dass das çivaitische Element in der Voranstellung von Īçāna und in der Zahl seiner Be-

[1]) Es handelt sich eher um *brahman-puruṣa* (plötzliche Erscheinung-Blitz, s. S. 87).

standteile durchaus überwiegt; die persönliche Auffassung der Gottheit steht eindeutig voran. Die fünf Gottheiten bilden in verschiedener Abfolge, deren keine ganz mit der hier vorliegenden übereinstimmt (Meinhard, S. 15 ff.), die fünf Antlitze Çivas oder den Körper der Gottheit. Soweit sich dies feststellen lässt, handelt es sich dabei aber im Gegensatz zur Auffassung des Bhuvanakoça um eine Parallelisierung der fünffachen Form mit Çiva selbst, nicht um eine Überhöhung der fünffachen Form durch Çiva als Transzendenz, wie sie im Bhuvanakoça erscheint (*çūnya-brahman* = Çiva, S. 89). Die genannte Gleichsetzung ist jedoch sekundär. Ursprünglich hat die fünffache Form ihre eigene Spitze bzw. Mittelpunkt in Īçāna gehabt und ist in sich selbständig gewesen. Das ergibt sich nicht allein aus der zu erschliessende Bedeutung von Īçāna (s.o.), sondern auch aus zwei Sondervorstellungen bei Hemādri (Meinhard, o.c. S. 16) und in Zusammenhang damit im Bhuvanakoça I selbst (s.S. 109 f.) sowie im Bhuvanakoça II (s.S. 148 f.). Hemādri berichtet nämlich von einer Darbringung der *pañcamūrti*-Form, also unter Bezugnahme auf Çiva als zusammenfassenden Begriff (s.o.), in welcher Īçāna auf dem Lotus in der Mitte des die Figuren aufnehmenden Quadrates seinen Platz findet. Damit ist er aber entsprechend den Grundsätzen des an dieser Stelle massgeblichen tantrischen Diagrammrituals als jedenfalls ursprüngliche Hauptfigur gekennzeichnet. Die gleiche Anschauung findet sich Bhuvanakoça 4, 56—71 (s.S. 108 ff.). Im Bhuvanakoça II wird andererseits die eine Sonderform der obigen Fünfergruppe bildende fünf-mantra-Form ausser mit der ihr sehr wahrscheinlich wenigstens teilweise nachgebildeten fünffachen Unterteilung des Lautes *om* (s. S. 140 ff.) mit der çivaitischen Fünfergruppe Paramaçiva-Sadāçiva-Trimūrti gleichgesetzt. Da Paramaçiva dort eindeutig das höchste Prinzip an sich ist, setzt diese Identifikation gleichfalls eine ursprüngliche Selbständigkeit der fünffachen-Form mit Īçāna als Oberbegriff voraus.

Diese selbständige fünffache Form liegt im Bhuvanakoça I nicht unmittelbar vor, sondern ist nur zu erschliessen. Auszugehen hat man dabei von der bereits behandelten Vorstellung vom Wesen des sich jeder Beziehung entziehenden Gottheitsabsolutums als strahlendes Feuer bzw. Licht (1, 3, S. 87). Betrachtet man nämlich die fünffache Form in der vorliegenden Stufung, so muss man feststellen, dass es sich bei der Farbenzuteilung an diese im Gegensatz zu den Farbenspekulationen der çivaitischen Purāṇas (Meinhard, o.c. S. 14 ff.) ganz eindeutig um eine Systematisierung der Vorstellung von der Gottheit

als strahlendem Feuer bzw. Licht im Herzen handelt. Die Farben lassen erkennen, dass hier ursprünglich doch eine Fünfteilung der Vorstellung von der Gottheit als Licht im Herzen vorliegt, die in 1, 3 auftritt (s. oben). In dieser selbständigen fünffachen Form mit fünf Farben ist Içāna ohne Çiva die Spitze (s.u.). Die Farbenzuteilung wird nur verständlich, wenn man bei ihrer Betrachtung von unten nach oben geht. Man sieht dann, dass die drei unteren Gottheiten ursprünglich die drei Farben der *guṇas*, rot, weiss, schwarz (so schon Çvetāçvatara-Up. 4, 5), gehabt haben müssen, und dass man aus irgendeinem Grunde statt der weissen Farbe noch einmal eine Kombination der drei Farben für die zweite Gottheit verwendet hat. Wenn nun hier die drei Farben der *guṇas* verwendet werden, so heisst das, dass die drei Gottheiten, die durch sie gekennzeichnet werden, in mystischer Weise mit den drei *guṇas* identisch sind, diese also verkörpern. Die drei *guṇas* können aber nur die Materie vertreten, das *avyakta* des Sāṃkhya. Das heisst, dass über dem *avyakta* = Sadyojāta *puruṣa* = Vāmadeva und über diesem wieder Çiva = Īçāna stehen muss, mit anderen Worten, dass man die drei wesentlichen mit der Trimūrti gleichgesetzten Bestandteile der çivaitischen Sāṃkhya-Kosmogonie mit der fünffachen Form Çivas zur Deckung gebracht hat. Zu der leuchtenden Farbe von Vāmadeva = *puruṣa* sind einerseits die oben gegebenen Identifikationen aus Bṛhadāraṇyaka- und Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad zu vergleichen (s. S. 87), andererseits die Sāṃkhya-Auffassung vom Wesen des *puruṣa* als *prakāça* „Glanz" (Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, S. 359). Die Kristallfarbe des Īçāna wird auch im Vṛhaspatitattva, allerdings ohne dass weitere Farben vorkommen oder vorkommen können, dem Çivatattva als dem Absolutum an sich zugewiesen, ist also hier durchaus am Platze. Im ganzen hat man darin wohl das Ergebnis einer systematisierenden Abspaltung von der Vorstellung der strahlenden Farbe beim *puruṣa* auf einer Basis Transzendenz-Immanenz [1]), möglicherweise noch vor der Verbindung mit den Farben der *guṇas*, zu sehen. Das Auftreten der letzteren lässt, abgesehen von ihrer Beziehung zu *avyakta* usw., erkennen, dass, vom Gesichtspunkte der religiösen Praxis betrachtet, eine Unterbauung der Meditation des „Lichtes" als der Gottheit durch die Stufung der drei zu dieser hinführenden Farben erfolgt ist. Diese Unterbauung

[1]) = Unterteilung bzw. Zweiteilung des „Lichtes" auf der Grundlage Çiva (Transzendenz)-*puruṣa* (Immanenz)-(*avyakta*) = Trimūrti. Dies dürfte eine ältere Form der dann im Sinne der Abfolge „Licht"-Bestimmungslosigkeit gefassten Lehre der Transzendenz-Immanenz des Absolutums sein.

ist wegen der Beziehung zu den Gottheiten nicht gut von dem eigentlichen *dhyāna* (vgl. S. 86 f.) zu trennen, hat aber wegen der Verbindung zur Materie nur vorbereitenden Charakter und trägt sehr stark das Gepräge des „Konzentration (*dhāraṇā*), ähnlich wie dies bei den Bestandteilen der alten Sāṃkhya-Stufung zu beobachten ist (s. S. 96). Man kann demnach von einem Ansatz zur Stufung *dhāraṇā-dhyāna* sprechen.

Diese Systematisierung der „Licht"-Meditation ist dann genau so wie deren Grundform von der Schau des Absolutums jenseits jeder Bestimmung überlagert worden, und auf diese Weise ist das Schema *çūnya* = Çiva-fünffache Form Çivas [1]) zustande gekommen.

Die fünffache Form und das in ihn verkörperte *dhyāna* haben noch vor ihrer Unterordnung unter Çiva = *çūnya* als Absolutum eine Sonderentwicklung im Sinne der Lautspekulation durchgemacht, und diese Form ist die für den Bhuvanakoça I massgebliche geworden.

Das höchste Prinzip im Bereiche der Lautspekulation ist die heilige Silbe *om*, der Urlaut.

Dieser ist, wie verschiedene Stufungen im Bhuvanakoça I zeigen (s. S. 112 f., 122 f. und 125 f.) mit Çiva, *para brahman*, *çūnya* und *nirvāṇa* gleichgesetzt worden. In Analogie zu dem Urlaut hat man den mit Çiva identischen (s. S. 90) Gottheiten in den Anfangssilben ihrer Namen lautliche Gestalt gegeben. Hierbei handelt es sich um eine Erscheinung aus dem Gebiet des Tantrismus, der im Gegensatz zum Çāktismus (v. Glasenapp, Tantrismus und Çāktismus, Ostasiatische Zeitschrift, Neue Folge XII, Heft 3—4 S. 129 f.) ausser durch die Vorstellung der genauen Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos in erster Linie durch die Lehre von der Lautgestalt der Gottheit und deren Beziehung zur körperhaften Gottheit charakterisiert ist. Es ist in den Abkürzungen der Götternamen eine Sonderform des späteren tantrischen *bīja*, der „Keimsilbe" zu sehen, welche als Laut die körperhafte Form der Gottheit keimhaft enthält.

Derartige Silben finden ihre Verwendung im *nyāsa*, der „Aufsetzung" der Silben auf bestimmte Stellen des Körpers (s. u. S. 94). Diese „Aufsetzung" geschieht dadurch, dass man die Fingerspitzen und Handfläche der rechten Hand auf die in Frage kommenden Körperstellen aufsetzt und das betreffende *bīja* bzw. mantra dazu ausspricht. (Avalon, Tantra of the Great Liberation, Introduction p.

---

1) Mit Içāna als der Immanenz im engeren Sinne (vgl. die erweiterte Trimūrti S. 97).

CVII). Zweck der Handlung ist es, die durch das *bīja* verkörperte Gottheit in sich aufzunehmen bzw. zu erwecken. Die Handlung bildet im späteren Tantrismus immer den Bestandteil eines verwickelten Rituals, in dem der *nyāsa* in der Regel die Vorstufe zum *dhyāna*, der Erzeugung des inneren Schaubildes der betreffenden Gottheit ist. Auf die Erfüllung mit der lautlichen Form folgt diejenige mit der gestalthaften Form der Gottheit im *dhyāna*. Diese „Aufsetzung" ist als Sonderform des Yoga natürlich ursprünglich selbständig gewesen, mit einer starken Komponente des *dhyāna*, und ist (s. Avalon, o.c. gleiche Seite) erst später mit dem *dhyāna* als dessen Basis verbunden worden. Da das *dhyāna* in allen Tantras durch das auch die Keimsilbe enthaltende mantra, die Anrufung der Gottheit, fixiert wird, handelt es sich um das Ergebnis einer vollständigen Überlagerung des *dhyāna* durch die Lautmystik. Anders in den AJ Texten. Hier befassen die mantras = Gottheiten in vereinfachender Zusammenziehung die ihnen jeweils zugeteilten Grössen der umfangreicheren Prinzipienreihen. Es liegt also, genau genommen, eine Fasslichmachung[1]) der *dhāraṇā-dhyāna*-Praxis älterer Prägung vor (s. S. 96 f.). Die Aufsetzungsorte sind an dieser Stelle nicht genannt. Sie ergeben sich aus 3, 12—17 (s. S. 101 f.). Es sind: Nabel, Bauch (oberhalb des Nabels), Herz, Brust (oberhalb des Herzens), Kopf.

Diese lautlich bestimmte Prägung der fünffachen Form ist wie die andere (s. S. 89 f.) dann dem Gottheitsabsolutum Çiva (= *oṃ*, s. S. 112) untergeordnet worden.

Man hat nun das Schema Gottheitsabsolutum — fünf-mantra-Form Çivas vermutlich unter Zurückgreifen auf die alte Identifikation der fünffachen Form mit den 25 *tattvas* in den Purāṇas (Meinhard o.c. S. 17) sekundär wieder mit der Stufung Çiva-Sāṃkhya-Prinzipien in der verkürzten Form mit elf oder zwölf *tattvas* unter Çiva, die der Bhuvanakoça I zeigt (s. S. 95 f.), zur Deckung gebracht. Das gilt aber nicht nur von den Stufungen mit den Sāṃkhyatattvas als Grundlage, sondern auch von denjenigen, die als Grundlage die sieben-Welten-Vorstellung haben. Die fünffache Form geht mit letzteren eine enge Verbindung ein und überlagert dann auch rein vorstellungsmässig bestimmte Stufungen des Vedānta und des Buddhismus (s. S. 124 ff.). Das Gottheitsabsolutum Çiva ist dabei überall überwiegend mit den

---

[1]) die als aus ihnen hervorkommend zu denken sind. Es handelt sich um eine vereinfachende Umformung der einzelnen Stufen der *dhāraṇā* (die *tattva*-Gruppen als die gestalthaften Erscheinungsformen der ihnen in lautlicher Gestalt vorgeschalteten Gottheiten, welche sie regieren).

Erlösungsbegriffen des Buddhismus, in zweiter Linie mit denen des Vedānta im weiteren Sinne gleichgesetzt.

Die Stufungen mit Çiva als dem Urgrund der Sāṃkhya-Prinzipien.

Diese erscheinen in erster Linie im dritten, daneben auch im ersten Kapitel des Bhuvanakoça I. Sie gehen letzten Endes zurück auf die bekannte puranische Vorstellung von Çiva als dem Urgrund der 25 Prinzipien einschliesslich des *puruṣa* (Meinhard, o.c. S. 33). Statt dieser erscheint jedoch eine verkürzte Abfolge von zwölf Prinzipien, deren zwölftes, die immanente Form des Gottheitsabsolutums, schon ausserhalb der mit *puruṣa* beginnenden Sāṃkhya-Stufung fällt, so dass genau betrachtet eine Elfzahl zurückbleibt. Diese Zwölf-bzw. Elfzahl stellt man noch jeweils aus verschiedenen Bestandteilen zusammen. Was es mit ihr auf sich hat, wird sich alsbald zeigen.

Zur Erklärung der hier vorliegenden Anschauungen geht man zweckmässig von der Stufung aus, welche sich 3, 1—7 findet:

Çivātman = Rudra
puruṣa (C: Gottheit Brahmā)
avyakta (C: Gottheit Viṣṇu)
buddhi (*sattva*-haft, Farbe: gelb)
tejas (= *ahamkāra, rajaṣ*-haft, Farbe: rot)
pañcatanmātra (*tamas*-haft, Farbe: schwarz)
manas (Eigenschaft: Wünschen)
ākāça (Eigenschaft: Gefühl)
vāyu (Eigenschaft: Laut, Gefühl)
agni (Eigenschaft: Laut, Gefühl, Gestalt)
āpaḥ (Eigenschaft: Laut, Gefühl, Gestalt, Geschmack)
mahī (= *pṛthivī*) (Laut, Gefühl, Gestalt, Geschmack, Geruch).

Diese zwölf *tattvas* bilden den Körper der Welt. Ihnen allen wohnt Çiva inne (Bhk. 3, 8).

Betrachtet man nun diese Zwölfzahl, so wird man sofort sehen, dass hier eine Verkürzung der Evolutionsreihe des Sāṃkhya vorliegt. Die Vermutung liegt des weiteren nahe, dass die Verkürzung der Abstufung der Manifestationen auf zwölf irgendwie mit der Zahl von irgendeiner Göttergruppierung zusammenhängt, wie sie aus dem Gebiet des Brahmanismus mannigfach bekannt sind. Man könnte bei der Zwölfzahl an die zwölf Ādityas denken, aber diese haben in der Sphäre des Çivaismus nichts zu suchen. Nun kann man der Gleichsetzung des *puruṣa* mit *Brahmā* und des *avyakta* mit *Viṣṇu* entneh-

men, dass Rudra = Çivātman unter Çiva angesichts des ursprünglichen Gepräges der Trimūrti mit Çiva selbst als drittem Bestandteile unursprünglich ist und dass man mit Çiva als früherer zwölfter Grösse, Absolutum und Urgrund der Welt über *puruṣa* und *avyakta* und den übrigen Grössen, insgesamt elf, zu rechnen hat. Die Elfzahl ist nun im Çivaismus als die der elf Rudras bekannt, und man könnte dementsprechend an eine Überhöhung der elf Rudras als der Befasser der elf *tattvas* unter Çiva denken. Das ist aber schon wegen des Vorkommens der Trimūrti unmöglich, besonders wenn man bedenkt, welche Rolle sonst die achtfache Form Çivas spielt (s. S. 99 f.). Von hier aus würde man eher an eine Verbindung der Trimūrti mit der achtfachen Form Çivas denken. Diese scheint jedoch im vorliegenden Zusammenhang zunächst unmöglich zu sein, da Çiva als Haupt der Trimūrti ausserhalb der 11 *tattvas* fällt. Die Schwierigkeit löst sich aber, wenn man eine ältere Gruppierung von elf *tattvas* mit *puruṣa* an der Spitze annimt, welche mit der Trimūrti und den acht Gottheiten identifiziert wurde unter Gleichsetzung von Çiva[1]) und *puruṣa*, eine Gleichsetzung, welche sich auch gelegentlich in den Purāṇas findet (Meinhard, o.c. S. 33).

Die zwölffache Stufung ist dann unter Angleichung an die übliche Auffassung Çivas als des Absolutums und Urgrundes der Sāṃkhya-Prinzipien zunächst auf die Trimūrti als Inbegriff der Grundprinzipien Çiva, *puruṣa*, *avyakta* (aus dem die übrigen *tattvas* hervorgehen) zusammengezogen worden. Diese Trimūrti diente dann als Gegenstand der Meditation bezw. Konzentration (vgl. S. 92), wurde des weiteren aber wieder mit der Sāṃkhya-Stufung in Verbindung gebracht (s. oben), deren Bestandteile als *dhāraṇā*-mässige Stütze der Betrachtung des Wesens der Trimūrti dienen konnten. Für die neun *tattvas* unter dieser kamen dann die acht Formen Çivas nicht mehr in Frage. Statt der Gottheiten führte man für die Sāṃkhya-Prinzipien deren Wesensbestimmungen ein als Gegenstand der Betrachtung. Es handelt sich hier nämlich ursprünglich — man vergleiche die ähnliche Stufung Kāṭhaka-Upaniṣad 3, 10—13 — um eine Stufenleiter der Betrachtung für den Aufstieg in die Einswerdung mit dem Gottheitsabsolutum. Diese war zunächst, in der elffachen Stufung, stark theistisch orientiert, mit den Göttern der *tattvas* als Stützen einer

---

1) bzw. des Çiva-Bestandteiles der Trimūrti (vgl. Īçvara-Īçāna S. 92, 99 f.), mit Çiva = Çiva-Bestandteil oder Trimūrti im Hintergrunde, sodass er leicht als Transzendenz und zwölfte Grösse über die 11 Prinzipien und Gottheiten gesetzt werden konnte.

religiös bestimmten Meditation, die aber mit ihren scharf umrissenen Stufen einen starken Einschlag der *dhāraṇā*, der „Konzentration", hatte. Dieses Element der „Konzentration" ist in der zwölffachen Stufung durch die Entgötterung der unteren *tattvas* nunmehr sehr viel stärker geworden. Man kann mit einigem Recht auch in dieser nicht leicht zu umreissenden Form des Yoga von einer Stufung *dhāraṇā-dhyāna* (s. S. 92 f.) sprechen, wenn man (s. o.) das *dhyāna* als die religiös bestimmte Meditation auf Çiva = *puruṣa* bzw. Çiva-*puruṣa-avyakta* (Trimūrti; *dhyāna* mit *dhāraṇā*-Substrat, vgl. S. 92 f.) beschränkt[2]).

Um die hier vorliegende Stufung 3, 1 ff. im einzelnen zu verstehen, muss man sich die Entwicklung der vedantisch abschliessenden Sāmkhya-Stufung und des Trimūrti-Gedankens vergegenwärtigen.

Die Stufung Transzendenz-Immanenz und die Stufung Çiva-Sāṃkhya-Prinzipien.

Die Stufung *Çiva-puruṣa-avyakta* usw. hat unabhängig von ihren Trimūrti-Beziehungen (s.u.) eine weitere Entwicklung durchgemacht: sie ist von der neuen Stufung Transzendenz-Immanenz (S. 88 ff.) überdeckt worden. Als Prinzip der Immanenz erscheint dabei unter Çiva *ātman* = Çivātman, teils, unter Wahl eines Ausdrucks, der die Materie mit umfassen kann, *kāraṇa* „Ursache" oder *bīja* „Keim". Dementsprechend wird *puruṣa* nunmehr das Prinzip der individuellen Seele. Damit ist in der Stufung als dritte Komponente die alte Dreiheit der Manifestationen des höchsten Prinzips: Gott, Weltseele, individuelle Seele zur Wirkung gekommen, die in anderer Formulierung und Verbindung noch in anderen Prägungen der einfachen und der erweiterten Trimūrti auftritt (s. S. 106, 195 f.).

Die erweiterte Trimūrti und ihre Verbindung mit der Stufung Çiva-Sāṃkhya-Prinzipien.

Çiva war innerhalb der Trimūrti zwar durch einen weiten gedanklichen Abstand van den beiden anderen nicht-çivaitischen Gottheiten getrennt, deren Urgrund er bildete, war aber andererseits mit ihnen in der Dreizahl zusammengeordnet. Diese Art der Zusammenstellung

---

[2]) Die Entwicklung ist eher folgende gewesen: Entgötterung der zwölffachen Stufung unter Beibehaltung von Çiva als Spitze in einer mehr religionsphilosophischen Auffassung als Grundlage der *dhāraṇā* mit dem Ziele des *Çiva-dhyāna*, dann sekundäre Ueberlagerung der Stufung durch die erweiterte Trimūrti (S. 97 ff.) in Anbahnung einer neuen theistischen Umformung.

musste im Interesse der Absolutheit und Majestät Çivas auf die Dauer untragbar werden, und man musste schon auf dieser Grundlage dazu kommen, Çiva über die Trimūrti zu setzen. Erleichternd wirkte hier das Vorhandensein vieler Formen Çivas. Andererseits schreibt man Çiva die drei Tätigkeiten der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung der Welt zu, wobei Çiva eindeutig als über diesen seinen Tätigkeiten stehend und sie transzendierend gedacht wird. Auf dieser Grundlage des Zusammenwirkens dieser Tendenzen und Auffassungen kam man dazu, Çiva über die Trimūrti zu stellen und die Tätigkeiten mit letzterer zu identifizieren. Es handelt sich also um eine vorwiegend (s. sogleich) persönlich bestimmte Auffassung Çivas als des persönlichen Gottes und Weltregenten. Diese Auffassung hat aber ihre unpersönliche Komponente vedantischen Gepräges, wie dies schon in der Çvetāçvatara-Upaniṣad der Fall ist. Diese ist für die weitere Entwicklung von Wichtigkeit (s. oben).

Die soeben skizzierte Form der erweiterten Trimūrti findet sich im Bhuvanakoça I 3, 78.

Dort werden Çiva drei Formen zugeschrieben, in denen er seine Funktionen als Weltschöpfer, Welterhalter und Weltvernichter ausübt, und zwar:

Brahmā
Viṣṇu
Rudra.

Dies ist an sich die bekannte Trimūrti. Sie ist hier aber deutlich dem sie befassenden Çiva als dem höchsten Gotte untergeordnet (s. sogleich). Diese Unterordnung kommt eben darin zum Ausdruck, dass als Çiva-Bestandteil der Trimūrti hier Rudra genannt wird. Dieser ist schon in den Purāṇas (Meinhard, o.c. s. 9 ff.) kaum mehr als eine Form Çivas und hat seine alte Bedeutung längst nicht mehr. Das Erscheinen Rudras in der Trimūrti ist daher als der äussere Ausdruck für die Unterordnung der Trimūrti unter Çiva als den höchsten Gott zu werten.

Der Transzendenz Çiva stehen also drei immanente Formen der Gottheit gegenüber. Innerhalb dieser immanenten Formen nimmt aber Rudra, der innerlich ja ganz eng mit Çiva zusammengehört, noch eine Sonderstellung ein, insofern er als Form der Transzendenz Çiva die immanente Form dieser Transzendenz im engeren Sinne darstellt (vgl. S. 88 f.). Dieser Zug ist für das Verständnis der weiteren Entwicklung von einiger Bedeutung (s.u.).

Diese persönliche Auffassung von Çivas Wesen ist demnach die

etwas entwickeltere Form der Lehre von den drei Tätigkeiten, die in der einen oder anderen Form immer eines der Kernstücke des Çaiva-Systems bildet und so hier als Mittelpunkt einer im einzelnen noch nicht greifbaren Richtung desselben zu betrachten ist.

Dann hat man (3, 1 ff. und weitere Stufungen) diese erweiterte Trimūrti (s. o. S. 95) in Beziehung gesetzt zu der vedantisch abschliessenden Sāṃkhya-Stufung mit Çiva, in Tranzendenz *und* Immanenz[1]), als Spitze, als deren meditative Befassung. Die persönliche theistische Auffassung der erweiterten Trimūrti ist damit weitgehend in die vedantisch-unpersönliche Anschauung vom Wesen der Gottheit überführt worden, wenn auch die dahinter stehende persönliche Betrachtungsweise immer noch durchschimmert.

Wenn die Stufung 3, 1 ff. hier allein ohne die Beziehung zu der fünf-mantra-Form Çivas auftritt, so ist damit etwas Altes erhalten (s. S. 103), denn früher bereits diente ja die Stufung des Sāṃkhya-tattvas mit vedantischem Oberbegriff als Gegenstand der Meditation (s. S. 96 f.).

Ganz eng mit der soeben behandelten Stufung gehört zusammen diejenige von 4, 1—7, gleichfalls mit zwölf Bestandteilen, mit der ähnlichen, nicht çivaitischen Benennung *sajjīva* bzw. *mahājīva* für die immanente Form der[2]) Transzendenz:

Erde-Wasser-Feuer-Wind-Äther-*manas*: Keimsilbe *bhautika* = Aghora: *om aṃ namaḥ.*

manas-tanmātra-tejas-(ahaṃkāra)-buddhi; Keimsilbe *gauṇika*: *oṃ taṃ namaḥ.*

buddhi-avyakta; Keimsilbe Vaiṣṇavī: *oṃ saṃ namaḥ.*

avyakta-puruṣa; Keimsilbe Vāmadeva: *oṃ baṃ namaḥ.*

puruṣa-niṣkala prabhu (der der Teilung nicht unterworfene Herr; C: Bhaṭāra Çaṃkara) = *sajjīva* bzw. *mahājīva* (C: Bhaṭāra Īçvara); Keimsilbe *Brahmeçānī*: *om īṃ namaḥ.*

Unmittelbar an die Evolutionsreihe von 3, 1 ff. schliesst sich in 3, 9—11 eine Involutionsreihe an, in der die Prinzipien des Sāṃkhya bei anderem Ausbau der obersten Stufen mit bestimmten Formen Çivas in Verbinding gebracht werden. Die Reihe lautet: Çiva wohnt

in der Erde als Çarva
im Wasser als Bhava
im Feuer als Paçupati
im Winde als Īçāna
im Äther als Bhīma

---

1) Çivātman usw., s. S. 97. 2) nicht genannten.

im *manas* als Mahādeva
in den *tanmātras* als Ugra
im *tejas* = *ahaṃkāra* als Rudra
in der *buddhi* als Īçvara
im *avyakta* als Brahmā
im *puruṣa* als *caitanya* (Bewusstsein)
in der Ursache (*kāraṇa*) als Maheçvara.

Es liegt auf der Hand, dass diese Stufung[1]) das Ergebnis einer Parallelbildung zur Stufung 3, 1—8 ist. Man hat in ihr zunächst den Begriff des Çivātman durch den des *kāraṇa,* der Ursache, ersetzt. Der Zweck ist offenbar der, als gemeinsamen Urgrund von *puruṣa* und *prakṛti,* Geist und ungeistiger Materie, eine neutraler erscheinende Grösse zu bekommen als den eindeutig geistigen Çivātman. Den Begriff als solchen entnahm man wohl dem Pāçupata, das sowohl Gott wie Materie als *kāraṇa* bezeichnet (Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Çaivism and Minor Religious Systems, S. 121). Eine gewisse Beeinflussung der hier zur Erörterung stehenden Lehre durch den Çivaismus dualistischer Prägung ist also nicht von der Hand zu weisen. Ferner findet sich der Gedanke der Manifestationen Çivas als der Regenten der einzelnen *tattvas,* der in 3, 1 ff. nur in Ansätzen vorhanden ist, voll ausgeprägt. Hierbei verband man die achtfache Form Çivas (s. S. 96) mit der erweiterten Trimūrti, die gleichzeitig in çivaitisch-philosophischem Sinne umgestaltet wurde. Die Form der Trimūrti, die man benutzte, ist offenbar diejenige gewesen, die im Bhucanakoça II eine grosse Rolle spielt, mit Īçvara als Çiva-Bestandteil (s. S. 135 ff.). Unterhalb der einfachen Trimūrti haben hier früher (vgl. S. 96) die 3, 9 ff. genannten acht Gottheiten Bhava bis Rudra als Befasser der Elemente, des *manas,* des *tejas* und der *tanmātras,* sowie der *buddhi* gestanden; nur wenn man (vgl. S. 99) *tejas* und *tanmātra* zu einer Grösse zusammenzieht, erhält man die notwendige Achtzahl; besser ist vielleicht noch eine Ausschaltung von *manas* wie 1, 24 ff. (vgl. S. 103 f.[2])). In der Trimūrti hat man dan Viṣṇu, den Rivalen Çivas

[1]) in ihrer Spitze (s. im übrigen Anm. 2).

[2]) Es liegt hier eine ältere Prägung der zwölffachen Stufung als in 3, 1 ff. vor, in der Form Çiva-11 *tattvas,* letztere = Trimūrti (mit Īçvara als Çiva-Bestandteil) -achtfache Form. Die Annahme einer Veränderung in der Zahl der Prinzipien des Sāṁkhya ist daher unnötig. Diese Stufung ist überlagert worden von der Transzendenz-Immanenz-Vorstellung einerseits, der erweiterten Trimūrti andererseits mit Maheçvara als Çiva-Bestandteil. Dies erklärt befriedigend die Umstellung von Īçvara, während die Verwendung des Begriffes *kārana* vielleicht die Einführung des eindeutig geistigen *caitanya* veranlasst hat.

im Volksglauben, ausgeschaltet. Brahmā aber, der längst zu Çiva in enge Beziehung getreten und ihm untergeordnet worden war (Meinhard, S. 29 f.) und auf jeden Fall als Konkurrent nicht gefährlich war, stehen gelassen. Man hat dann die beiden Gottheiten [1]) zusammengeschoben und ihnen als Regenten des *puruṣa caitanya* den „Geist" übergeordnet, eine Grösse, die sich innerhalb der sonstigen Grössen, die alle Formen Çivas sind, seltsam ausnimmt. Maheçvara ist hier, da Çiva in v. 8 ausdrücklich genannt wird, als die immanente Form Çivas zu betrachten, mittels derer er dem *kāraṇa* innewohnt. Ganz entsprechend ist die Stellung Çambhus als Regent des *bīja* in 3, 12—17 zu beurteilen (s. S. 102).

Die vorliegende Stufung ist ähnlich derjenigen von 3 1 ff. konstruiert, und zwar zunächst wohl ohne, wie es hier der Fall ist, als Ergänzung unmittelbar mit ihr zusammengestellt zu sein. Diese Zusammenordnung zur logischen Einheit für die Meditation unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung und Zerstörung der Welt erfolgte erst später. Auch hier hat ursprünglich ein Gottheitsabsolutum vedantischer Prägung sowohl Geist als Materie in sich als Urgrund vereinigt.

Für diese Zusammenstellung von Entfaltung und Wiedereinfaltung ist eine rein meditative Verwendung ohne Zuhilfenahme des mit der fünf-mantra-Form verbundenen Aufsetzungsrituals anzusetzen (vgl. hierzu das auf S. 96 f. Bemerkte).

Später brachte man die Stufungen zu diesem Ritual in Beziehung und vereinfachte damit die meditative Praxis unter Zugrundelegung der Prinzipien des Sāṃkhya zur leichteren „Aufsetzungs-Praxis auf der Grundlage der çivaitisch bestimmten Lautspekulation (vgl. S. 93 f.). Diese Entwicklung lässt sich daraus erschliessen, dass in 3, 12—17, also unmittelbar im Anschluss an die zweite Stufung, die Zusammenfassung der Sāṃkhyatattvas und deren vedantischer Spitze durch die fünf-mantra-Form der Gottheit dargestellt wird. Nach ihr sind die fünf Orte für die Aufsetzung der fünf mantras:

Die fünf Orte für die Aufsetzung der fünf mantras.

Die fünf Elemente sind im Körper vertreten: Das Harte als die Erde, das Flüssige als das Wasser, das Heisse als das Feuer, das Bewegliche als der Wind, das (? Text unklar) als der Äther, das *manas* in der Form des Wünschens; Keimsilbe *bhautika* = Aghora: *om aṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Nabel.

---

[1]) Içvara und Brahmā.

Die *tanmātras*, die aus dem *ahaṃkāra* stammen (C), das *tejas* (= *ahaṃkāra*), das sich die Dinge zueignet, die *buddhi*, die Entscheidungen fällt, haben die Keimsilbe *gauṇika* = Tatpuruṣa: *oṃ taṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Bauch.

Das *avyakta* hat als Keimsilbe Vaiṣṇavī = Sadyojāta: *oṃ saṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Herz.

Der *puruṣa* hat als Keimsilbe Vāmadeva: *oṃ baṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Brust. Die Ursache des Keimes (von *pradhāna* und *puruṣa*) ist Çambhu; Keimsilbe Īçāna: *oṃ īṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Kopf.

Die Angaben über die Prinzipien des Sāṃkhya sind in Übereinstimmung mit den beiden vorhergehenden Stufungen durchaus vollständig; vor allem sind (s. S. 103) die Elemente genannt. Das *manas* hat die Funktion des Beurteilens der Sinneseindrücke, ist aber auch das Mittel zur Meditation des höchsten Prinzips, mit dem die Einung durch seine Hilfe erlangt wird (s. S. 114 ff.). Das Auftreten des *manas* an der vorliegenden Stelle und seine Funktion entsprechen nur teilweise[1]) dem Sāṃkhya (Garbe, Sāṃkhya-Philosophie S. 314 f.). Die Herleitung der *tanmātras* aus dem *ahaṃkāra* ist im Gegensatz hierzu echte Sāṃkhya-Lehre; nach dieser stammen die *tanmātras* aus dem *bhūtādi ahaṃkāra* (Garbe, o.c. S. 300). Auch die Definition des *ahaṃkāra* steht in Übereinstimmung mit dem Sāṃkhya (Garbe, o.c. S. 311).

Im vorliegenden Zusammenhang sind diese Einzelheiten aber verhältnismässig unwesentlich. Viel wichtiger sind die Beziehungen zu den beiden oben behandelten Stufungen. Die Zwölfzahl der Prinzipien erscheint auch hier. Der „Keim", *bīja*, entspricht nach Wesen und Funktion offensichtlich dem *kāraṇa* der dritten Stufung (s. S. 100) als Urgrund von *puruṣa* und *avyakta*. Das Verhältnis zu der beherrschenden Gottheit ist klarer formuliert als in der früheren Stufung. Çambhu wird geradezu als die Ursache des „Keims" bezeichnet, bringt ihn also hervor und ist ihm im eigentlichen Sinne übergeordnet. Trotzdem ist Çambhu nicht etwa das Gottheitsabsolutum in der Transzendenz, sondern es handelt sich, wie der Vergleich mit dem Maheçvara von 3, 9 ff. zeigt, um die immanente Form des transzendenten Çiva. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass innerhalb der sämtlichen hier behandelten Texte weder Maheçvara noch Çambhu als Bezeichnungen der Transzendenz zur Verwendung kommen.

---

[1]) Stellung des *manas* über dem Äther (vgl. S. 112 ff.) und unter den *tanmātras*.

Wie die beiden anderen Stufungen ist auch diejenige in 3, 12—17 früher rein meditativ ohne Zuhilfenahme der fünf mantras verwendet worden. Später ist dann die Verbindung mit diesen (s. S. 101) erfolgt. Die kombinierte Form wird im Texte hier angeführt, weil ihr Schema für die beiden anderen Stufungen mitgelten soll. Dass angesichts des gleichen Grundschemas keine besondere Erklärung dieses Punktes nötig erschien, liegt auf der Hand. Hinzu kommt aber, dass ein Text von der Art des Bhuvanakoça nach der üblichen Manier des Tantrismus bewusst dunkel gehalten wird, um das Geheimnisvolle seiner Lehren hervorzuheben. Auf jeden Fall ist so eine ausführliche Darlegung und Begründung der Ausdehnung des fünf-mantra-Rituals auch auf die anderen Stufungen nicht zu erwarten.

Neu sind in der Anführung der mantra-Formen die Benennungen der beiden ersten mantras mit *bhautika* „den Elementen zugehörig" und *gauṇika* „den *guṇas* zugehörig".

Mit dieser Stufung gehört wegen des Begriffes *bīja* zusammen 1, 24—31 mit *para brahman* bezw. *çūnya* als Abschluss:

Im Herzen gibt es einen durch rote Farbe gekennzeichneten Ort, dessen Gottheit ist Viçvadeva (der Allgott); das mantra ist Aghora: *oṃ aṃ namaḥ.*

Die dreifarbige (Regenbogen-) Farbe ist der Ort der fünf *tanmātras* und der *buddhi*; mantra Tatpuruṣa: *oṃ taṃ namaḥ*).

Die schwarze Farbe ist der Ort des Brahmamantra, mit dem *prāṇa* als Gottheit: mantra Vaiṣṇavī (Ms. Veṣṇava): *oṃ saṃ namaḥ* (= Sadyojāta).

Die strahlende Farbe ist der Ort des *avyakta* mit Viṣṇu als Gottheit; mantra Vāmadeva: *oṃ baṃ namaḥ.*

Die kristallene Farbe ist der Ort des *puruṣa* mit Brahmā als Gottheit; über diesem befindet sich Īçvara als *bīja* „Keim" (der Welt).

Die Stufung macht insofern einen etwas altertümlicheren Eindruck als diejenige von 3, 12 ff., als hier Īçvara und „Keim" unmittelbar miteinander gleichgesetzt sind; das *kann* aber auch einfach auf der Kürze das Ausdrucks beruhen. Hier liegt wie in 3, 1ff. eine ursprüngliche Elfzahl von Prinzipien vor; deren Entstehung ist aber einigermassen unklar, insofern als einerseits der *ahaṃkāra* und das *manas* fehlen, andererseits für eine dieser Grössen der *prāṇa* erscheint, der aus der vedantischen Spekulation stammt, während Viçvadeva das *viçva,* die aus den fünf Elementen gebildete Welt, als *eine* Grösse verkörpert. Man weiss zunächst nicht recht, ob es sich hinsichtlich

des Verhältnisses von *para brahman* und *çūnya*[1]) um eine einfache Gleichsetzung handelt oder um eine Stufung innerhalb der Transzendenz mit *çūnya* als dem höheren Prinzip. Diese Auffassung erscheint[2]) im Bhuvanakoça I (s. die Stufung auf S. 125 f.); im ganzen hat man aber den Eindruck, dass hier eine Gleichsetzung und nicht eine Stufung in der Transzendenz vorliegt.

Schwer von den bisher behandelten Stufungen zu trennen ist diejenige, die 3, 44—62 erscheint. Sie lautet:

Die Erde im Körper ist fünffach: Mark, Knochen, Sehnen, Galle(?), Haare. Ebenso

Das Wasser: Blut, Urin, Samen, Schweiss, Schleim,

das Feuer: Mahadagni im Mund, Gārhaspatya im Bauche, Dakṣiṇāgni im Herzen, Saṃvarttaka in der Galle, das unreine Feuer im After und Geschlechtsteil, das Augenfeuer in den Augen (6 Feuer!),

die Winde: *prāṇa, apāna, samāna, udāna, vyāna* im Munde, After, Herzen, Kopf, und allen Gliedern,

der Äther: in Ohren, Augen, Herz, Bauch, After und Geschlechtsteil.

Eigenschaft (*guṇa*) des Geruchsinnes: Geruch.

Gottheit: Pṛthivī.

Eigenschaft der Zunge: Geschmack.

Gottheit: Varuṇa.

Eigenschaft des Auges: Gestalt.

Gottheit: Sūrya.

Eigenschaft der Haut: Gefühl.

Gottheit: Vāyu.

Eigenschaft des Gehörs: Laut.

Gottheit: Bhīma.

Eigenschaft der Füsse: Gehen.

Gottheit: Viṣṇu.

Eigenschaft des Geschlechtsteils: Befriedigung.

Gottheit: Prajāpati.

Eigenschaft des Afters: Entleerung.

Gottheit: Maitrī.

Eigenschaft der Hand: Greifen.

Gottheit: Indra (C).

Eigenschaft des Lautes: Sprache.

Gottheit: Vaiçvānara.

---

[1]) *tatra çūnyaṃ sadā jñeyam.* — [2]) mit *nirvāṇa* statt *çūnya.*

Eigenschaft des *manas:* Wünschen.
Gottheit: Soma.
Eigenschaft der *tanmātras*: Teilung.
Gottheit Rudra.
Eigenschaft des *ahaṃkāra*: Das sich zu Eigen Machen von Dingen.
Gottheit: Rudra (!).
Eigenschaft der *buddhi*: die der Seele zugehörigen Sinnesgegenstände.
Gottheit: Īçvara.
Eigenschaft des *avyakta*: (Hervorbringung der) Urmaterie.
Gottheit: Viṣṇu.
Eigenschaft des *puruṣa*: Geistiges und Ungeistiges.
Gottheit: Brahmā (C).
Mahādeva ist die Ursache alles dieses.

Auch hier liegt eine Stufung in der Form der Rückentwicklung zum göttlichen höchsten Prinzip vor. Einzelheiten und Zahl der Sāṃkhyatattvas sind in ihr jedoch wesentlich erweitert. Bei den Elementen ist eine sekundäre Unterteilung teils unter Heranziehung von bekannten im Sāṃkhya abgelehnten (Erde und Wasser, Garbe o.c. S. 335), teils von anderen, gleichfalls sehr geläufigen Vorstellungen (die fünf Feuer, die fünf Winde; nur die Lehre von der Unterteilung des Äthers ist nicht zu erklären) erfolgt. Ihr Zweck ist es in erster Linie, die Identität von Makrokosmos und Mikrokosmos zu betonen. Die Zahl der eigentlichen Sāṃkhyatattvas ist von 11 durch Einfügung der zehn Erkenntnis- und Betätigungsorgane auf 21 erhöht worden. Die verschiedenen Prinzipien sind von unten herauf bis zum *ahaṃkāra* wie in 3, 9—11 mit Gottheiten verschiedener, überwiegend vedischer, Herkunft identifiziert worden; çivaitisch sind nur Bhīma und Rudra (s. S. 99), der gleich darauf in der Trimūrti wieder erscheint. Letztere beiden gehören der achtfachen Form Çivas an; diese hat vielleicht ihren Einfluss durch die Abgabe der fraglichen Gottheiten geltend gemacht. Die Gottheiten der *tattvas buddhi* bis *puruṣa* sind die der erweiterten Trimūrti; seltsam ist die Tatsache, dass die Trimūrti in der aufsteigenden Ordnung der Prinzipien selbst in absteigender Folge (Īçvara bis Brahmā) angeordnet ist. Sie ist vorläufig nicht zu erklären. Darüber steht als Ursache der Gesamtheit der *tattvas* Mahādeva. Aus ihrer Anordnung ergibt sich, dass man die erweiterte Trimūrti unter Ersatz von Çiva durch Mahādeva noch einmal durch den zu ergänzenden Çiva selbst überhöht hat, also eine Art Entsprechung zur fünffachen

Form geschaffen hat. Weiter lässt sich über diese eigenartige Anordnung nichts sagen.

Die Stufung weist demnach genau die gleiche Struktur wie diejenige von 3, 9—11 auf (s. S. 99 f.). Der Unterschied besteht in der Erweiterung der *tattva*-Liste und der Zahl der Gottheiten, in der Beibehaltung der Trimūrti sowie vor allem in der Auffassung der „Ursache". Die Stufung steht hierin derjenigen von 3, 1—8 bezw. 4, 1—7 näher als der oben genannten und derjenigen von 3, 12—17.

Erweiterte Trimūrti-Çiva: fünffache Form Çivas.

Man hat demnach zwei weitere Prägungen der Teilung Transzendenz-Immanenz, welche die eine die andere überdeckend, die ebenso konstruierte Stufung Çiva-Weltseele-Sāṃkhya-Prinzipien und die übrigen Stufungen des Bhuvanakoça I befassen, eine vedantisierte theistische Çiva-Trimūrti = Çiva und seine drei Tätigkeiten und eine vedantisch-buddhistische Fassung in Gestalt der dem mit Çiva gleichgesetzten Absolutum des Vedānta bzw. des Spätbuddhismus untergeordneten fünffachen Form, beide mit einer Manifestation der Immanenz im engeren Sinne unmittelbar unter Çiva. Sämtliche Prägungen gehen zurück auf eine historisch begründete und vedantisch bestimmte Stufung Absolutum jenseits der Bestimmbarkeit = Transzendenz-Lichterscheinung = Immanenz.

Erweiterte Trimūrti und Absolutum.

Man hat des weiteren auch die von Çiva überhöhte Trimūrti mit dem vedantisch-buddhistischen Absolutum und dessen geistigen Erscheinungsformen gleichgesetzt.

3, 75 wird Çiva mit dem *ātman* des Vedānta identifiziert. Er hat 8 Eigenschaften, die nicht näher bezeichnet werden und vermutlich identisch sind mit den acht übernatürlichen Kräften des Yogin, Feinheit, Leichtigkeit usw., und besitzt drei Körper:

Brahmā
Viṣṇu
Īçvara.

Deren Funktionen sind natürlich, ohne dass dies im Text besonders vermerkt werden muss, die üblichen der Trimūrti.

Wie man sich diese Identität Çivas mit dem *ātman* vorstellt, zeigen die fast identischen Stufungen 3, 76 und 3, 79 ff.:

3, 76: *ātman* = Viṣṇu
antarātman = Pitāmaha = (Brahmā)
paramātman = Mahādeva
nirātman = Çiva.
3, 79 ff: *ātman* = Viṣṇu
antarātman = Pitāmaha
paramātman = Parameçvara
nirātman = Çiva.

Auszugehen ist bei dieser Stufung zunächst von der linken Seite der Gleichung. In dieser stellen die drei unteren Glieder die bereits mehrfach erwähnte Dreiheit der Manifestationen des höchsten Prinzips: Gott, Weltseele, individuelle Seele unter dem Gesichtspunkte des Vedānta dar. Sie sind in nachbuddhistischer Zeit, vielleicht im Zusammenhang mit der Lehre von den vier Zuständen der Seele, noch durch den Begriff *nirātman* „*ātman*-los, der *ātman*-lose" überhöht worden. *nirātman* erscheint erst in der ziemlich sicher nachbuddhistischen Maiträyaṇa-Upaniṣad (2, 4; 6, 21; 6, 28; 7, 4) und ist mit dem *nairātmya* „*ātman*-Losigkeit" = *çūnya* = *nirvāṇa* von 5, 1ff. (s. S. 114 ff.) in Zusammenhang zu bringen. Der begriff ist eine buddhistische Formulierung auf der Grundlage der Ablehnung der brahmanischen Seelenlehre (vgl. *pudgalanairātmya* = *anātman*[1]). Die vierfache Zusammenstellung der drei Arten des *ātman* und des *nirātman* ist sonst erst in der ganz späten Ātma-Upaniṣad zu belegen (Deussen, Sechzig Upaniṣads des Veda, S. 620 ff.).

Mit dieser Vierzahl als Inbegriff der vedantischen Spekulation hat man auf der Grundlage der Vorstellung Transzendenz-Immanenz die erweiterte Trimūrti als die theistische Verkörperung dieser Anschauung identifiziert, entsprechend einer als sehr wahrscheinlich vorhanden anzusetzenden Identifikation der einfachen Trimūrti mit den drei Grössen *paramātman, antarātman, ātman.*

Die Mystik auf der Grundlage der Welten- und Kontinentevorstellung.

In die Einleitung zu der Behandlung der genannten Vorstellungen gehört sinngemäss die Reihe von Gleichsetzungen, die fast in unmittelbarem Anschluss an diejenige von 3, 44—62 in 3, 65—69 auftritt und das Verhältnis von Çiva zu den *mahābhūtas* behandelt. Sie lautet:

[1]) Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, S. 135.

Die Haare sind die Ṛṣis.
Das Blut sind die Ozeane.
Das Fleisch ist die Erde.
Das Sehnen sind die Flüsse (?).
Die Knochen sind die Berge.
Das Scrotum (?) ist der Himavant.
Das Fleisch sind die sieben Kontinente.
Die beiden Seiten sind der *parvatasaṃgama* (?).
Ihnen allen wohnt Çiva inne und aus ihm kommen sie hervor.

Der Inhalt dieser Reihe von Gleichsetzungen macht keine weiteren Schwierigkeiten. Die Welt und ihre Bestandteile sind aufgefasst als der Körper Çivas, der den Urgrund der besagten Welt bildet. Die Transzendenz Çivas ist hier nur angedeutet; sie ist aus der den Gleichungen zu Grunde liegenden Vorstellung des Körpers der Gottheit (Immanenz) zu erschliessen. Im Übrigen bildet die Grundlage der hier erscheinenden Vorstellung die alte vedische (RV 10, 90), auch in die Upaniṣaden (bes. Çvet.-Up. 3, 14 f.) übergegangene Lehre vom kosmischen *puruṣa*. Wie die übrigen Stufungen ist auch diese natürlich für die Zwecke der Meditation gedacht. Man wird sich Çiva zu diesem Behufe vielleicht in der Art der Weltfrau der Jainas (Kirfel, Kosmographie der Inder, Tafel 4) vorgestellt haben. Sicheres läst sich über diesen Punkt aber nicht sagen.

Die Stufung hat, am Schlusse des 3., vorwiegend durch die vedantisierte Sāṃkhya-Kosmogonie bestimmten Kapitels stehend, ein Thema zum Gegenstand, das für das 4. Kapitel das massgebende ist, nämlich die Welt als solche, ohne Rücksicht auf die Sāṃkhyatattvas, als Körper der Gottheit. Das Auftreten der fraglichen Vorstellung an diesem Platze ist, wie das der Sāṃkhya-Kosmogonie 4, 1—7 doch wohl als Ergebnis einer wohl durchdachten Anordnung anzusehen, die durch Anführung der im 3. und 4. Kapitel jeweils charakteristischen Vorstellungen in dem einen bezw. dem anderen Kapitel sie beide miteinander verschränkt.

Zu dieser vorstehend behandelten Stufung stellt man zweckmässig als deren Ergänzung diejenige, die sich 4, 56—71 findet. Sie gibt die einzelnen Bestandteile der Welt genauer an, als dies oben der Fall ist, und ist dementsprechend verwickelter. Ihr Inhalt ist folgender:

Es gibt:

Die sieben Kontinente: Jambudvīpa, Çaṅkhadvīpa, Kuçadvīpa, Krauñcadvīpa, Çālmalīdvīpa, Gomedhadvīpa, Puṣkaradvīpa.

Die sieben Gebirge: Himavant, Hemakūṭa, Niṣāḍa, Meru, Nīla, Çveta, Triçṛñga, Vindhya (acht Gebirge; C bekommt sieben Gebirge heraus, indem er den Meru nicht mitzählt).

Die sieben Ozeane: Der Salzozean, der Milchozean, der Ozean von saurer Milch, der Ozean von zerlassener Butter, der Ozean von Zuckerrohrsaft, der Ozean von Branntwein (nur sechs Ozeane!). Sie verteilen sich auf die einzelnen Kontinente; jeder Ozean ist jeweils zehnmal so gross wie der zugehörige Kontinent, jeder Kontinent wieder zehnmal so gross wie der Ozean, den er umgibt.

Auf den acht Gipfeln des Mānasagiri, der umgeben ist von dem Cakravāda-Gebirge, wohnen acht Gottheiten: Im Osten Indra, im Südosten Vahni (= Agni), im Süden Yama, im Südwesten Nirṛti, im Westen Varuṇa, im Nordwesten Vāyu, im Norden Soma, im Nordosten Rudra.

Im Nordosten und Osten wird das *bhautikamantra* aufgesetzt: *oṃ aṃ namaḥ.*

Im Südosten und Süden das *gauṇikamantra*: *oṃ taṃ namaḥ.*

Im Südwesten und Westen Vaiṣṇavī: *oṃ saṃ namaḥ.*

Im Nordwesten und Norden das *pauruṣamantra: oṃ baṃ namaḥ.*

In der Mitte, oben und unten *Brahmīçānamantra: om īṃ namaḥ.*

Wie die Gleichsetzungsreihe von 3, 44—62 mit Çiva als dem kosmischen *puruṣa*, ist auch diese sehr ins Einzelne gehende Konstruktion (s. u.) ganz auf die irdische Welt abgestellt, im Gegensatz zu den weiter unten zu besprechenden Stufungen mit den sieben grösstenteils überirdischen Welten und Aṣṭaçiva (s. S. 110 ff.).

Die hier zur Erörterung stehende Stufung zerfällt in zwei Teile, denn nach den Erfahrungen mit der sonstigen sekundären Hinzufügung der fünf-mantra-Spekulation (s. S. 106 f.) darf man diese gleich als unursprünglich ausscheiden. Eine andere Frage ist es allerdings, ob sie hier etwas Älteres überdeckt und was. Darüber wird alsbald zu sprechen sein (s. u.).

Für die Einzelheiten der Kontinente usw. vergleiche man Kirfel o.c. S. 39 ff. und S. 112 ff.. Es kennzeichnet den Text, dass die Zahl der Gebirge zu hoch und diejenige der Ozeane zu niedrig angegeben wird. Derartige Nachlässigkeiten stehen auf einer Stufe mit der schlechten Sprache des Textes (s. Einleitung S. 77 f.).

Am Stelle des Meru ist hier der Mānasa-Berg offenbar als Mittelpunkt der irdischen Welt gedacht. Den acht Gipfeln des Berges sind die acht Hüter der Himmelsgegenden und Zwischenhimmelsgegenden zugeteilt. Diese sind natürlich als Manifestationen der in der Mitte

zwischen ihnen thronenden Gottheit gedacht. Dies kann nur Çiva (= Īçāna s.u.) sein. Dass die fragliche Gottheit zu ergänzen ist, wird jedem ohne weiteres einleuchten, der die in ihrer Struktur ganz gleichen spät-„buddhistischen" maṇḍalas und die hinduistischen yantras kennt (zugänglichste Darstellung, Zimmer, Kunstform und Yoga-Praxis im indischen Kultbild, S. 67 ff., 119 ff.). Die Gottheit ist wahrscheinlich absichtlich nicht genannt, um sie nicht aus der Welt ihres transzendenten Geheimnisses herabzuziehen. Die Notwendigkeit der Ergänzung der Gottheit ergibt sich aber auch daraus, dass sie in der fünf-mantra-Form tatsächlich in der Mitte erscheint. Trotz der festzustellenden Ähnlichkeit im Aufbau, die zwischen der zur Erörterung stehenden Vorstellung und den maṇḍalas bzw. yantras besteht, dürfte es sich kaum um ein maṇḍala bzw. yantra handeln. Aus der Art, wie die Aufsetzungssilben der fünf-mantra-Form anschliessend an die Beschreibung der Kontinente usw. angegeben werden, darf man schliessen, dass es sich ursprünglich um eine ziemlich verwickelte Ausprägung der Meditation handelt, die nachträglich (vgl. die ähnlichen Erscheinungen S. 101 ff.) durch die fünf mantras des Aufsetzungsrituals erfasst bzw. zusammengefasst wurde. Die lokapālas sind hier als Formen Çivas aufgefasst, eine Anschauung, die eine gewisse Parallele in der Zuteilung çivaitischer und in Zusammenhang damit dann çivaitisch bestimmter Gottheiten an die Haupt- und Nebenhimmelsgegenden bzw. deren Zwischenräumen im Bhuvanasaṃkṣepa hat (s. S. 179 ff.). In dem jüngeren Text ist das çivaitische Element aber stärker betont als es hier der Fall ist.

Zu beachten ist bei der Verwendung der fünf-mantra-Form die Tatsache, dass sie hier in ihrer alten Form mit Īçāna als höchstem Prinzip auftritt (s. S. 91), denn nur dieses kann (vgl. den Bhuvanakoça II, S. 160 f. Bhuvanasaṃkṣepa S. 180) der Mitte, bzw. der Mitte, oben und unten zugewiesen werden.

Die sieben Welten und Aṣṭaçiva.

Neben der vorstehend gekennzeichneten kosmischen Spekulation, die, horizontal orientiert, sich auf das irdische Universum beschränkt, steht die einen wesentlich breiteren Raum einnehmende vertikal gerichtete Spekulation über die sieben Welten, mit der irdischen Welt als unterster, und Aṣṭaçiva als dem Urgrund dieser Welten.

Die erste Stufung, welche hier in Frage kommt, ist diejenige von 4, 11—13:

Die sieben Welten und Aṣṭaçiva:

bhūrloka: Menschenwelt
bhuvarloka: Luftraum
svarloka: Çakramaṇḍala
maharloka: Welt des Prajāpati
janaloka: Welt Viṣṇus
tapoloka: Welt Brahmās
satyaloka: Welt Çaṃkaras

Dieses alles durchwaltet Çiva in der Form des Aṣṭaçiva.

Die sieben Welten als solche sind als bekannt vorauszusetzen. Es sei in diesem Zusammenhange gestattet, darauf hinzuweisen, dass diese Siebenzahl wohl unursprünglich ist. Es muss einmal *maharloka*, die Welt des „Glanzes" (vgl. zu diesem S. 87) als höchste über *svarloka*, der Himmelswelt mit ihren vergänglichen Freuden, gestanden haben. Mit dieser Reihe ist dann eine andere verbunden worden, die aus dem Gedankenkreis der Asketen verschiedener Richtungen stammt. In dieser bezeichnete *janaloka* die Welt der gewöhnlichen Menschen, die diesseitige Welt, *tapoloka* die Welt der (noch nicht vollkommenen) Asketen, *satyaloka* die Welt der Wahrheit, die höchste, nur von den (vollendeten) Asketen zu erreichende Stufe. Diese Reihen sind dann nach dem Prinzip der Schichtung religiöser Vorstellungen, wie man sie in den indischen Religionsgeschichten immer wieder beobachten kann, übereinandergestellt worden.

Ob diese Betrachtungen das Richtige treffen, muss einstweilen dahingestellt bleiben. Sie sind in erster Linie hergesetzt, um zur weiteren Untersuchung des Gegenstandes anzuregen.

Die sieben Welten liegen an sich schon übereinander und bilden so eine für die meditative Erreichung des mystischen Zieles geeignete Stufung. Der leichteren Vorstellbarkeit halber ist diese, ähnlich wie dies bei den Stufungen des 3. Kapitels zu beobachten war, durch die Angabe der Kennzeichen (Luftraum), Bewohner bzw. Regenten der Sphären im Sinne des Theismus (s. u.) vergegenständlicht worden. Über *bhūrloka* und *bhuvarloka* ist unter diesem Gesichtspunkte nichts zu sagen. Die Identifikation des *svarloka* mit dem Çakramaṇḍala, der „Sphäre Indras" ist ebenso wie die Beziehung *maharloka*: Prajāpati sonst vorläufig nicht zu belegen. Die drei obersten Welten haben als Regenten die Götter der Trimūrti. Die Stufung Transzendenz-Immanenz = Çiva-Trimūrti (s. o.) überlagert die Stufung sieben Welten-Aṣṭaçiva. Es ist kaum anzunehmen, dass die Stufung von vornherein Çiva (achtfache Form Çivas!) über sich

hatte und entsprechend in Transzendenz und Immanenz zerlegt war. Der Çiva-Bestandteil der Trimūrti ist hier wie in 3, 1—8, 3, 12—17 usw. (S. 95, 101 ff.) durch abweichende Benennung als immanente Form (vgl. S. 98) der Gottheit von der den letzten Bestandteil der achtfachen Gruppierung bildenden transzendenten Gottheit getrenntt. Letztere trägt den eigenartigen Namen Aṣṭaçiva. Die Bezeichnung wird im Sanskrittext als Singular verwendet und wird (S. 124) mit dem *nirvāṇa* identifiziert; es kann sich demnach nicht um einen AJ terminus im Sinne von „die acht Çivas" handeln. Und doch muss etwas Derartiges ursprünglich gemeint sein; man vergleiche die acht Formen Çivas, die in 3, 9—11 auftreten. Es sieht so aus, als ob eine alte Bezeichnung *aṣṭau Çivāḥ* oder *aṣṭa-Çivāḥ* für die sieben Welten und den transzendenten Çiva in ungrammatischer Weise zum Singular gemacht worden ist, um die Einheit der Gottheit gegenüber der der fraglichen Vorstellung zugrundeliegenden alten Vorstellung von den acht Formen der Gottheit schärfer herauszuarbeiten. Eine Frage für sich ist es, inwieweit eine aus dem sonstigen Gepräge des Bhuvanakoça zu erschliessende (s. S. 85) Gleichsetzung Çiva-*nirvāṇa* etwa bei der Ausbildung der Singularform Aṣṭaçiva mitgewirkt hat.

Die Stufung der sieben Welten mit *nirvāna-Aṣṭaçiva* als höchstem Prinzip erscheint, verbunden mit der Lehre von der Entstehung des „Selbstes" im Äther wieder in 5, 29 (s. S. 120 f.). Die Stufung wird jedoch zweckmässig im Anschluss an die Stufung 5, 17—28 besprochen.

Zunächst sind gewisse vedantisch-buddhistische Kosmogonieen und eine Reihe von anderen Gruppierungen zu betrachten, in welchen die Aṣṭaçiva-Spekulation teils mit der vedantischen Kosmogonie, teils mit einer Gruppierung Elemente-*manas,* den fünf Zuständen der Seele und deren buddhistischen Entsprechungen verquickt erscheint. Die einfachste Form dieser Art von Spekulation liegt vor 4, 50—53:

Die Eigenschaft (*guṇa*) der Erde ist *tribhuvana* (= *bhūr bhuvaḥ svaḥ*); Gottheit Indra; Keimsilbe *bhautika: oṃ aṃ namaḥ.*

Die Eigenschaft des Wassers ist *maharloka,* Wohnsitz des Prajāpati; Keimsilbe *gauṇika: oṃ taṃ namaḥ.*

Die Eigenschaft des Feuers ist *janaloka,* Gottheit Viṣṇu; Keimsilbe Vaiṣṇavī: *oṃ saṃ namaḥ.*

Die Eigenschaft des Windes ist *tapoloka*; Gottheit Brahmā; Keimsilbe Raudrī: *oṃ baṃ namaḥ.*

Die Eigenschaft des Äthers ist *satyaloka,* Gottheit Rudra; Keimsilbe Brāhmī: *oṃ īṃ namaḥ.*

Die Eigenschaft des *manas* ist der Laut *om,* Gottheit Çiva; Keimsilbe *om oṃ namaḥ.*

Hier sind miteinander zur Deckung gebracht worden: erstens eine ursprüngliche Stufung: fünf-Elemente-*manas,* zweitens die Spekulation über die sieben Welten (und Aṣṭaçiva), drittens die fünf-mantra-Spekulation mit *om* als Spitze (s. S. 93). Die ursprüngliche Stufung enthält die vereinfachte vedantische Kosmogonie (Deussen, System des Vedānta, S. 254 f.), hier mit *manas* als Transzendenz.

Um diese Stufung zu verstehen, muss man die ausführlichere Darstellung von 5, 1 ff. zu Rate ziehen (s. S. 113 ff.). Aus ihr ergibt sich, dass das *manas* sowohl das *sakala,* die „der Teilung unterworfenen" Dinge der Sinnenwelt, d.h. die Elemente und ihre Produkte, als das *niṣkala,* das „von der Teilung freie" Gottheitsabsolutum, den Urgrund der ersteren, schauen kann. Diese Schau bewegt sich auf der Basis der Auffassung des *niṣkala* als dem Urgrund des *sakala* in aufsteigender Linie so, dass die Betrachtung der nach oben sich immer mehr verfeinernden Elemente das *manas* von den ja auf ihnen beruhenden Eindrücken der Sinnenwelt befreit und es in den reinen Zustand überführt, in welchem es das aller Bestimmungen bare höchste Prinzip betrachten kann. In den termini des Yoga (vgl. S. 92 f., 96 f.) ausgedrückt: der *pratyāhāra,* seinem Charakter nach die Zurückziehung des *manas* aus den einzelnen Stufen der Elemente, geht über in das *dhyāna,* die hier in Fortbildung der Praxis von 1, 3 f. (s. S. 86 ff.) durch den *pratyāhāra* unterbaute „Meditation" des Gottheitsabsolutums. Diese hat als Lohn dann dessen Schau bzw. die Einswerdung mit ihm. Das *manas* fungiert hier als das „Denkorgan" des Yoga, das in dem *citta* des Bhuvanasaṃkṣepa erscheint (s. S. 168). Insofern das sonst ja der Materie angehörige *manas* das Absolutum schauen kann, ist seine Gleichsetzung mit ihm gerechtfertigt. Mit der Sāṃkhya-Yoga-Auffassung des Textes ist *hier* eine andere Auffassung des *manas* verquickt, welche derjenigen der älteren Upaniṣads (*manas* = *brahman*) entspricht (Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 4, 12, 6; Taittirīya-Upaniṣad 3, 3). Man vergleiche (s S. 178) die Zuteilung des *citta* an die geistige Sphäre im Bhuvanasaṃkṣepa. Die Zusammenstellung der fünf Elemente und des *manas* in der hier vorliegenden Form ist vielleicht erst unter dem Einfluss der Spekulation über Transzendenz = Çiva—Immanenz = fünffache Form Çivas erfolgt, ohne dass die fünf mantras zunächst zur Verwendung kamen.

Es ist deutlich, dass die Verbindung der sieben-Welten-Spekulation mit der Elemente-*manas*-Stufung erfolgt ist, bevor erstere mit dem

Aufsetzungsritual der fünf mantras vereinigt wurde. Die Verbindung der Welten und der mantra-Spekulation ist dann nachträglich eingeführt und dient hier zur Unterbauung der Meditation wie sonst (s. S. 94). Mit der vedantischen Stufung ist diejenige von den sieben Welten in eigenartiger Weise dadurch verquickt worden, dass die Welten unter Zuteilung der drei untersten an die Erde, um die nötige Fünfzahl zu erhalten, als die „Eigenschaften" der Elemente aufgefasst werden. Die Auffassung von *om* als der „Eigenschaft" des *manas* mit Çiva als Gottheit zeigt eine starke Verquickung der drei Elemente der fertigen Stufung miteinander, bedeutet jedoch nicht, dass die Verbindung der sieben-Welten-Spekulation mit dem Aufsetzungsritual der fünf mantras bereits bestand, als erstere mit der Stufung Elemente-*manas* verbunden wurde.

Im Zusammenhang mit dieser Stufung ist die bereits genannte von 5, 1 ff. zu behandeln. Sie lautet:

Die Erde hat als Kennzeichen Härte; ihre Eigenschaften sind Geruch, Geschmack, Gestalt, Gefühl, und Laut; sie bringt die Hauptbestandteile des Körpers hervor, vor allem Fleisch, Knochen, Adern.

Das Wasser hat vier Eigenschaften: Geruch, Gefühl, Gestalt und Geschmack; es bringt Blut, Harn und Schweiss hervor.

Das Feuer hat drei Eigenschaften: Gestalt, Gefühl und Geschmack.

Der Wind hat zwei Eigenschaften: Gefühl, Laut, und bringt die Bewegung des Körpers hervor.

Der Äther hat eine Eigenschaft: den Laut; er befindet sich überall im Körper.

Das *manas* hat eine doppelte Funktion: Es betrachtet das *sakala* (das der Teilung Unterworfene), ebenso aber auch schaut es das *niṣkala* (das der Teilung nicht Unterworfene) und das *çūnya* jenseits der Sinne.

Das *manas* muss das *mahāçūnya* (die grosse Leere) meditieren, die Çiva und *acyuta kaivalya* (unerschütterliche Isolation) ist; dann weilt es schliesslich im *nairātmya* (Zustand der Freiheit vom *ātman*).

Immer wiederholte Betrachtung des *çūnya* ist nötig, da es infolge der vorhandenen Sünden nicht auf einmal erlangt werden kann.

Dann wird das innere Licht geschaut, das mit Anstrengung festgehalten werden muss.

So schaut man das *nairātmya* (s. o.) in den verschiedenen *çūnyas* (*çūnyeṣu*). Das *çūnya* ist das Kennzeichen des Aṣṭaçiva (C; der Sans-

kritvers ist wegen Verderbnis unklar). Jenseits des *nairātmya* liegt das *acyuta niṣkala*.

Das Grundschema der vorliegenden Spekulation ist das gleiche wie in der vorigen Stufung: fünf-Elemente-*manas*. Letzteres wird hier aber seinem Wesen und seiner Funktion nach genau bestimmt, insofern es als sowohl das *sakala* als das *niṣkala*, das „der Teilung Unterworfene" und das „von Teilung Freie" (s. u.) schauend beschrieben wird. In der Terminologie der vorigen Stufung ausgedrückt, hiesse das: das *manas ist* sowohl *sakala* wie *niṣkala*. Entsprechend dieser genaueren Wesensbestimmung des *manas* besteht der grundlegende Unterschied gegenüber der vorigen Zusammenstellung in der Einführung des die Stufung Elemente-*manas* scharf zusammenfassenden Begriffspaares *niṣkala-sakala* als der Befassung von Transzendenz und Immanenz. Dieses Begriffspaar spielt sonst erst im Bhuvanakoça II und im Bhuvanasaṃkṣepa eine Rolle (s. S. 139 ff. und S. 182). Die beiden termini *niṣkala* und *sakala* haben als gemeinsames Grund wort *kalā*. Dieses, seiner Bedeutung nach ursprünglich „ein Sechszehntel", wird später und ist hier schon die Bezeichnung für die „Teilung" (s. u.) an sich im Gegensatz zum *niṣkala*, dem der Teilung nicht unterworfenen Absolutum (vgl. 1, 4 S. 86). Letzterer Begriff tritt zuerst in den jüngeren Upaniṣads auf, die bereits den Einfluss des Sāṃkhya aufweisen (z.B. Çvet.-Up. 6, 5 *akala*; Maitrāyaṇa-Up. 6, 15).

Dies beruht darauf, dass *kalā* auf dem Wege über die Bedeutung „1/16" sich irgendwie (vgl. die 16 „Umformungen" der 8 *prakṛtis* Sāṃkhyakārikā 3) geradezu zum Inbegriff der „Teilung" (s. u.) überhaupt entwickelt hatte. Dass *kalā* auf dieser Grundlage andererseits die Neigung hatte, die Bezeichnung der Materie an sich zu werden, ist eine Besonderheit, die sich im Pāçupata zeigt und für die Entwicklung der Benennung der Seelenklassen im späteren Çaivasiddhānta von Wichtigkeit ist. *niṣkala* spielt mit seiner Fortbildung *niṣkalānta* als Bezeichnung des Absolutums des weiteren sowohl in den AJ Vergleichstexten wie im Vṛhaspatitattva eine Rolle (s. die Hinweise oben), erscheint aber auch noch in der Spekulation des späteren Çaivasiddhānta. Der Nachdruck liegt hier ganz auf dem Begriff des sich jeder Definition entziehenden *niṣkala* als der Transzendenz, der gegenüber das *sakala* zurücktritt. Letzteres befasst, wie sich aus der Beziehung von *sakala* und *niṣkala* zum *manas*, das seinerseits hier zwischen Elementen und Absolutum steht, klar ergibt, die Elemente und ihre Erscheinungsform im Uni-

versum, wie denn auch die AJ Wiedergabe von v. 10 *sakala* mit *ikang rāt sakala* „die der Teilung unterworfene Welt" wiedergibt. Die Bedeutung dieser Beziehung des *sakala* wird sich weiter unten zeigen (s. S. 118). Die Betonung des *niṣkala* ist von Wichtigkeit für die Ausbildung der einzelnen Stufen der Schau des höchsten Prinzips gewesen (s. u. S. 118). *niṣkala* ist als wesensgleich mit *çūnya* aufgefasst, welch letzteres auch *mahāçūnya* genannt wird. Der Zusammenhang zeigt die Identität mit *çūnya*. Dieses *mahaçūnya* ist wieder identisch mit Çiva, mit *acyuta kaivalya* (Sāṃkhya-Begriff) und, wie sich wiederum aus dem Zusammenhang ergibt, mit dem *nairātmya* (s. S. 117). Neu ist an dieser Stelle nur die nähere Bestimmung *acyuta* „unerschütterlich". Was es mit ihr auf sich hat, wird sich alsbald zeigen (s.u.S. 117 f.). *çūnya* und damit *niṣkala* usw. sind mit Aṣṭaçiva gleichgesetzt. Die Beziehung zur sieben-Welten-Spekulation ist damit gegeben.

Betrachtet man nun die Angaben, deren gedankliche Grundlage soeben ihre Behandlung fand, etwas näher, so sieht man, dass es sich hier um eine folgerichtig aufgebaute Yoga-Praxis handelt.

Die aufsteigende Reihe Elemente-*manas* gibt das Gerüst für diese Yoga-Praxis ab. Deren Anfang bildet die Betrachtung der einzelnen nach oben sich immer mehr verfeinernden Elemente. Diese bilden die Grundlagen der Sinnenwelt, und ihre Betrachtung bedeutet eine zunehmende Loslösung und damit Reinigung des *manas* von ihr. Man hat sie sich so vorzustellen, dass ein Element nach dem anderen seinem Wesen nach erwogen und in dem nächsthöheren aufgelöst wird, bis endlich die Betrachtung des *ākāça* zur völligen Reinigung des *manas* und zum Übergang in die Meditation des *çūnya* (*dhyāyet* „er soll meditieren") führt. Man sieht deutlich, dass hier der *pratyāhāra* und das *dhyāna* des sonstigen Yoga miteinander organisch verknüpft worden sind (vgl. S. 118 f.). Die gleiche Verbindung findet sich in dem „sechsgliedrigen" Yoga des Vṛhaspatitattva wieder, dessen erste beiden „Glieder" in *pratyāhāra* und *dhyāna* bestehen (v. 52, 53 des Textes).

Die Betrachtung des *çūnya* muss, und zwar doch wohl einschliesslich der „Zurückziehung" der Sinne, immer wiederholt werden, bis sie zum Erfolge führt. Damit liegt hier der *abhyāsa,* die „Übung" des Yoga vor, der als wesentlicher Bestandteil der Praxis 1, 12 ff.; 1, 32 in den Yogasūtras genannt wird.

Der Lohn dieser „Wiederholung" besteht zunächst in der Schau des „inneren Lichtes". Dieses verkörpert (vgl. S. 87) die feine, im-

manente Form des Gottheitsabsolutums. Die in den Upaniṣads übliche Identifikation des *brahman-ātman* mit verschiedenen Lichterscheinungen (s. die Zitate S. 87) und des *puruṣa* des Sāṃkhya mit dem *prakāça*, dem „Glanze", ist hier entsprechend der bereits behandelten Unterteilung im Bhuvanakoça auseinandergelegt in die Lichtvision als feinste immanente Form des transzendenten Absolutums bzw. des zu erlebenden Transzendenzzustandes und in diesen selbst (s. oben)[1]. Eine Zerlegung gleicher Art mit den Grössen *prakāça* „Glanz" und Çivatattva findet sich im Vṛhaspatitattva und ist in dessen Zusammenhang zu behandeln.

Die Lichtvision stellt den ersten Erfolg des durchgeführten *dhyāna* dar, und dieser Erfolg wird fixiert und als Stufe zum weiteren Aufstieg zur Transzendenz benutzt dadurch, dass man sich auf sie konzentriert. Schon die Wahl des Ausdrucks (*dhārayet* „er soll festhalten") zeigt, dass hier die *dhāraṇā*, die „Konzentration", des bekannten Yoga vorliegt. Sie hat als Gegenstand das Innere des „Lichtes", wie sich aus der AJ Wiedergabe erschliessen lässt (*tinon sang pāṇḍita ikang tarpāwak ngkāna ring jyoti lwirnya çūnya lakṣana sang hyang Aṣṭaçiva* („Geschaut wird von dem Weisen das, was ohne Körper ist, dort im Lichte, nämlich das *çūnya*, das Kennzeichen des erhabenen Aṣṭaçiva"). Daraus ergibt sich, was im Sanskrittext gemeint ist, wenn es heisst, man sieht das *nairātmya* in den *çūnyas*. Das zeigt zunächst, dass mit *çūnya* hier der Gegenstand des wiederholten *dhyāna* gemeint ist. Durch Konzentration auf dieses erreicht man das Erlebnis des transzendenten Zustandes des Absolutums. Der Plural „die *çūnyas*" zeigt an, dass auch hier noch der *abhyāsa* stattzufinden hat, ausser dem *pratyāhāra* und dem *dhyāna* also auch die *dhāraṇā* der „Übung" zu unterwerfen ist, um die Transzendenz, den *samādhi* des Yoga, zu erreichen. Anders ausgedrückt, *pratyāhāra, dhyāna* und *dhāraṇā* sind solange zu wiederholen, bis sie zum Erlebnis des reinen Absolutums führen.

Die „Übung" hat aber noch weiter zu gehen, bis aus dem Erlebnis des *nairātmya* auch die Gottheitsvorstellung ausgeschaltet wird, oder, wie der Text es ausdrückt, das *acyuta niṣkala* erreicht ist. In diesem ist (s. S. 119) auch die Vorstellung von Aṣṭaçiva verschwunden.

Das hier erscheinde Grundschema *pratyāhāra-dhyāna-dhāraṇā* erscheint in verwandter Form, gleichfalls mit einem deutlich merkbaren Schnitt zwischen der Sphäre des *dhyāna* und derjenigen, von der

---

[1]) Diese Unterteilung ist bereits zu entnehmen aus Çvetāçvatara-Upaniṣad 2, 11.

dhāraṇā einen Bestandteil bildet, im Vṛhaspatitattva, wo auf die Frage des Yoga näher einzugehen ist.

Betrachtet man das mystische Erlebnis unter dem Gesichtspunkte der Einteilung *niṣkala-sakala*, so wird man die drei Stufen desselben der Sphäre des *niṣkala* zuzuweisen haben, insofern als auch das „innere Licht" die reine Form der Immanenz darstellt. Der Übergang aus der *sakala-* in die *niṣkala*-Sphäre tritt also ein mit dem ersten Erfolg von *pratyāhāra-dhyāna*. Diese Dreiteilung des *niṣkala* gegenüber dem *sakala* hat ihre zahlenmässig genaue Entsprechung in der Spekulation des Bhuvanakoça II (s. S. 154 f.). Die eigenartige Verlagerung des Akzentes von der Immanenz auf die nunmehr noch stärker unterteilte Transzendenz (vgl. S. 122 ff.), die sonst für den Bhuvanakoça II charakteristisch ist, aber auch im Bhuvanakoça I mehrfach erscheint, tritt hier zum ersten Male auf.

Im Zusammenhang mit der soeben besprochenen Stufung ist die im Bhuvanakoça unmittelbar, in 5, 17—28 anschliessende Konstruktion zu betrachten, die innerlich eng mit ihr zusammenhängt:

Mit einem *manas*, dessen karman vergangen ist (*manasā vītakarmaṇā*) soll man das *çūnya* betrachten, welches noch fleckenloser als der *ākāça* ist. Man soll es schauen in allen Elementen, oben und unten und in allen Himmelsrichtungen und Zwischenhimmelsrichtungen. Wo immer man hinschaut, da wird es wahrgenommen. Hieraus ergibt sich vollkommene Reinheit des *manas*. Auf Grund der Fähigkeit zum Zustande des *samādhi* (?) (zu lesen: *samādhibhāvādhikārāt* statt *-ādhikārah*?) kommt es auf der Basis der Reinheit des *manas* dann zur Erlangung des *nirvāṇa* (C: in welchem der Zustand des „sprachlichen Denkens" (*vikalpa*) aufhört.) Damit ist das *çūnya* erreicht, das alle „Herrscherkräfte" (*sarvaiçvarya*) sowie das Wissen um die Daseinszustände (*bhāva*) in den Elementen befasst. Im Anschluss hieran erfolgt der Eintritt in das *çūnya acyuta* „die unerschütterliche Leere". In dieser geht alles zugrunde, Brahmā, Viṣṇu, Mahādeva sowie Aṣṭaçiva (*Çiva-Çaṃkaram aṣṭakam*; C: hinzugefügt noch: *oṃkāra*). Darauf kommt es auf Grund des Wissens (lies *jñānād viçati* statt *jñānaṃ*) zum Eingehen in den *çūnyānta*, in welchem das *manas* ständig ohne Wahrnehmung ist, weder verwirrt noch auch nicht verwirrt ist (*mano nityam avedanaṃ sambhrāntaṃ vāpy asambhrāntam*). Hieran schliesst sich dann auf Grund des Schicksals (*daivāt*) die Erlangung des *mokṣapada* und diejenige des reinen Selbst (*svayaṃ çuddham*, siehe die folgende Stufung).

Diese Stufung ist sichtlich das Ergebnis einer Erweiterung und

Verfeinerung der Grundgedanken der vorigen Stufung, wenn auch nicht alle Einzelheiten vollkommen klar sind.

Voraussetzung für das Streben nach der Einswerdung mit dem höchsten Prinzip ist die Freiheit das *manas* von karman. Damit ist natürlich nicht die Freiheit von den früheren guten und bösen Werken gemeint, sondern entweder ein Fehlen der Beschäftigung mit den Dingen der Aussenwelt oder ein Nichthaften an deren Lohn, vielleicht sogar beides zusammen als Vorbereitung für den Yoga im weiteren und engeren Sinne.

Auf der Grundlage dieser Vorbereitung erfolgt die Meditation des *çūnya* unter dem Symbol des alles erfüllenden reinen und klaren *ākāça*. Diese Meditation geschieht, entsprechend dem Wesen des *ākāça*, unmittelbar auf der Grundlage der einleitenden Freimachung des *manas* vom *karman*, die eine vorläufige Reinigung desselben darstellt. Der Elemente-*pratyāhāra* der vorigen Stufung ist offenbar bewusst ausgeschaltet worden. Der *pratyāhāra* ist demnach gegenüber 5, 1 ff. stark verkürzt und in der *ākāça*-Symbolik eng mit dem *dhyāna* verquickt worden, das dadurch fasslichere Umrise erhält.

Das *dhyāna* verursacht die vollkommene Reinheit des *manas* und ermöglicht so die Ausübung des *samādhi* — die Einzelheiten müssen hier vorläufig unklar bleiben — und damit den Eintritt in das *nirvāṇa*. In diesem hört der Zustand des *vikalpa*, des „sprachlichen Denkens" auf, an dessen Stelle die reine Schau der Dinge an sich tritt. Dies *nirvāṇa* ist identisch mit dem *cūnya*. Diese Sphäre des *nirvāṇa-çūnya* entwickelt sich dann, ganz wie in der vorigen Stufung, zum *acyuta çūnya*, in welchem hier alle reinen Vorstellungsformen Çiva bzw. Çaṃkara oder Aṣṭaçiva zugrundegehen (s. S. 117).

Hieran schliesst sich dann der Zustand des *çūnyānta*, des „Endes des *çūnya*", in welchem das *manas* immerdar ohne Wahrnehmung ist, also den Höchstpunkt der „Leere" erreicht hat. Dieser Begriff des *çūnyānta* liegt formell auf einer Ebene mit demjenigen des *turyānta* (s. S. 124), des „Endes des vierten Zustandes". Beide bilden den äusseren Ausdruck der Erfahrung eines Höchstpunktes des mystischen Erlebnisses, über den dieses nicht hinausgehen kann. *çūnyānta* ist hier ganz deutlich der folgerichtige Abschluss von *acyuta çūnya*.

Schon mit dem *çūnya acyuta* war der Zustand der „Lebenderlöstheit" (*jīvanmukti*) erreicht. Die volle Erlösung und damit der Eintritt in die Erlösung, den *mokṣapada* bzw. die Sphäre des „reinen

Selbst" (s. unten) (Rückkehr zu der vedantischen Vorstellung des „Selbst" (*svayam* = *ātman*)!), tritt beim Tode ein.

Man hat hier demnach eine grobe und eine feine Sphäre der Reinigung des *manas*, die zu vier Stufen des mystischen Erlebnisses hinüber führt: *nirvāṇa-çūnya* ohne *vikalpa* (reine Immanenz[1])) — *acyuta çūnya*, in welchem auch die Gegenstände der reinen Schau Aṣṭaçiva usw. zugrundegehen — *çūnyānta*, ohne alle Vorstellungen (reine „Leere") — „reines Selbst" (nach dem Tode). Von diesen gehören, um die Terminologie der vorigen Stufung zu benutzen, die Reinigung des *manas* der *sakala*-Sphäre, die Stufen der mystischen Erfahrung der *niṣkala*-Sphäre an.

Im Zusammenhang mit dieser Stufung bespricht man vielleicht am besten die Stufung 5, 29 wegen des ihr mit der vorigen gemeinsamen Begriffes *svayam* „Selbst", hier, trotzdem es ein Adverb ist, als Substantiv im Sinne von *ātman* verwendet (AJ Wiedergabe: *ikang pada svayam* „der Ort des Selbst"), sowie wegen sonstiger Beziehungen. Die Stufung lautet:

svayam (das Selbst), entsteht im Äther. Es durchwandert die Welten:

bhūrloka
bhuvarloka
svarloka
maharloka
janaloka
tapoloka und gelangt zum:
nirvāṇapada.

Wenn es heisst, dass das Selbst im Äther entsteht, so kann das nur heissen, dass es durch die Meditation des Äthers, wie in der vorigen Stufung, zur Erscheinung kommt. Man darf sich die Erscheinungsform des „Selbstes" wohl unter der Form einer Lichtvision vorstellen (s. S. 116 f.). Sie erscheint offenbar zunächst für sich. Hieran schliesst sich das Erlebnis des „Selbstes" als des höchsten Prinzips in der Immanenz bei der Durchwanderung der sieben Welten. Hieran schliesst sich dann das Erlebnis der reinen Transzendenz im *nirvāṇa*. Man hat hier demnach drei Stufen der mystischen Erfahrung zu unterscheiden.

Mit den vorstehend behandelten Stufungen ist ferner zusammenzuordnen die sehr verwickelte Konstruktion, welche sich 4, 14—46

---

[1]) Man beachte die Erwähnung von *sarvaiçvarya*.

findet und in ihren Einzelheiten nicht allzu übersichtlich ist. Einführend ist zu bemerken, dass die Stufung in ihren unteren Bestandteilen aus der vedantischen Kosmogonie (Elemente-*manas*) und darüber dem *avyakta-puruṣa* und deren Produkten, der Sāṃkhya Kosmogonie, besteht:

bhūrloka = Erde und Wasser
bhuvarloka = Feuer und Wind
svarloka = Äther und *manas*; (diese drei haben die Keimsilbe *bhautika*: *om aṃ namaḥ*).

Hieran schliesst sich von 4, 18—4, 25 eine einigermassen konfuse Aufführung von Sāṃkhya-Lehren über die Vereinigung von *avyakta* (= *māyā*) und *puruṣa*, die *guṇas, viparyayas, çaktis, tuṣṭis, siddhis* (s. Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, S. 272 ff., 340 ff.) über *buddhi* und *ahaṃkāra* als Erzeugnisse der *prakṛti* mit den Gottheiten *Brahmā* und *Rudra*. Es werden weiter genannt die fünf *pañcavarga* bzw. „Teile" (*bheda*) als Aufenthaltsorte Viṣṇus und zwar sind dies *avidyā, svabhāva, pradhāna, prakṛti, avyakta* im Bereiche der Materie. Der Kommentar macht trotz seiner richtigen Angabe der Fünfzahl im Verfolg den Fehler, dass er wiederum von den fünf fraglichen Grössen sagt, sie hätten *avidyā* als Natur (*avidyā svabhāvanya*).

Dieses *avyakta* ist *janaloka*, die Welt Viṣṇus und der ihm gleichen Bewohner dieser Welt (s. S. 204 ff.). Das mantra der Sphäre ist nach dem Kommentar Vaiṣṇavī: *oṃ saṃ namaḥ*.

Darüber liegt *tapoloka*, die Welt Brahmās (= *puruṣa*) und ihrer diesem gleichen Bewohner mit dem mantra Tatpuruṣa: *oṃ taṃ namaḥ*.

Die nächste Welt ist *satyaloka*, die Welt Rudras und ihrer diesem gleichen Bewohner; mantra: Īçāna: *oṃ īṃ namaḥ*.

Der Bereich der fünf mantras umfasst die Immanenz; darüber befinden sich die Stufungen der Transzendenz (s. S. 122 f.). Hier sind also die Welten gleichgesetzt mit den Elementen und dem *manas*, dem *avyakta*, dem *puruṣa* und der darüberliegenden Welt Rudras. Er fällt auf, dass auf der einen Seite *maharloka* fehlt, auf der anderen die bei Einhaltung der Reihenfolge mit diesem zu identifizierenden Grössen *tanmātra, ahaṃkāra, buddhi*. Letztere werden nur in der unklaren Aufführung von Sāṃkhya-Begriffen unter dem Gesichtspunkt des *avyakta* erwähnt. Dass diese in der entgegengesetzten Reihenfolge wie in der eigentlichen Stufung an dieser Stelle genannt werden, lässt vermuten, dass nicht nur

buddhi usw., sondern auch *avyakta-puruṣa* nachträglich eingeschoben sind und dass die eigentliche philosophische Grundlage der Stufung bestanden hat in der vedantischen Kosmogonie mit der transzendenten Gottheit oberhalb der fünf Elemente und des *manas*, wobei letzteres dann mit der Transzendenz gleichgesetzt war (vgl. S. 113). Diese Spekulation ist dann verbunden worden mit der erweiterten Trimūrti: Brahmā = *puruṣa-Viṣṇu* = *avyakta*-Rudra-(Çiva).

Man hat unter dem Einfluss der Gleichsetzung der oberen Welten und der Transzendenz mit der erweiterten Trimūrti und ihren Sāṃkhya-Beziehungen (s. S. 95 ff.) nachträglich noch die wichtigsten Daten der Sāṃkhya-Lehre sinnlos eingefügt. Das Ganze hat man dann mittels der fünf-mantra-Form als Immanenz zusammengefasst.

Es fiel auf (s. o.), dass *maharloka* mit dem mantra *gauṇika*: *oṃ baṃ namaḥ* und eine diesem entsprechende Grösse fehlen. Es hätte vielleicht nahe gelegen, *svarloka* nur mit dem Äther gleichzusetzen und *manas* mit *maharloka* zu identifizieren. Hier hat vielleicht die abwertende Auffassung von *manas* im Sāṃkhya eingewirkt. Man muss sich vor Augen halten, dass die Darstellung des *avyakta* und seiner Erzeugnisse durchaus sekundäres Gepräge trägt und nur nachträglich eingefügt sein kann. Sie steht doch wohl an der Stelle von *ahaṃkāra* und *buddhi* = *maharloka* = *gauṇika*.

Die Stufenfolge hat als ursprünglichen Abschluss *manas* = *om* = Aṣṭaçiva[1]) gehabt. An deren Stelle erscheint jedoch eine sorgfältig siebenfache Stufung, die allerdings ihre Beziehungen zum mindesten zum *om*-Laut noch deutlich verrät.

Über den Immanenzformen des Gottheitsabsolutums mit *satyaloka* als der feinsten erscheinen nämlich folgende Sphären:

akāra = *parama çūnya*
ukāra = *parama pada* (C: *paramārtha*)
makāra = *parama divya*
paramapada = (C: *oṃkāra*)
kṣaramantravivarjita
(das von vergänglichen mantras Freie) (= C: *ardhacandra* und *vindu*)

nirvāṇa			*nāda*	
	= *vāgviçuddha*	C:	=	Ort des Aṣṭaçiva.
atinirvāṇa			*nādānta*	

[1]) vgl. die Stufungen S. 112 f., 125 f.

Nimmt man die linke Seite der Stufung, so wie sie da steht, so bekommt man eine Siebenzahl von Einzelstufen des mystischen Erlebnisses, bestehend aus: den drei Bestandteilen von *om*, *parama pada* = *om-Laut* (vgl. Bhuvanakoça II S. 142 f.; die Ergänzung der AJ Wiedergabe ist also richtig), dem „von den vergänglichen mantras, (nämlich *a*, *u*, *m*) Freien", *nirvāṇa*, *atinirvāṇa* (Über-*nirvāṇa*). Das ist, da *kṣaramantravivarjita* doch nur eine unvergängliche Form von mantra darstellen kann, eine Fünfzahl von lautlichen Grössen, überhöht von einer doppelten Ausprägung des *nirvāṇa*. Diese Siebenzahl stellt an sich eine Verdoppelung der Siebenzahl der Immanenzform dar und entspricht als solche der alsbald zu behandelnden Stufung von 2, 1 ff. (s. S. 126 ff.). Anders ausgedrückt, die transzendente Sphäre des Aṣṭaçiva ist siebenfach unterteilt unter Verwendung der *om*-Spekulation in den niederen und des mit dem Aṣṭaçiva enger zusammenhängenden *nirvāṇa-Begriffes* in den beiden oberen Sphären.

Diese siebenfache Zusammenstellung weist als Fortsetzung ihrer lautlichen Bestandteile in der Sphäre von *nirvāṇa* und *atinirvāṇa* das mit diesen beiden gleichgesetzte Prinzip *vāgviçuddha*, das „von der *vāc* (dem Urlaut) Freie" auf.

Es scheint hier eine Sechszahl von lautbestimmten Grössen im Hintergrunde zu stehen, die möglicherweise in Beziehung zu bringen ist zu der Sechszahl von Prinzipien der Transzendenz und Immanenz 4, 55 f., 5, 33—36 (s. S. 124 ff.).

Die Sieben- bzw. Sechszahl ist aber, wenn man die Angaben der AJ Wiedergabe als korrekt auffasst, die Befasserin einer Achtzahl. Für diese griff man auf die Stufung *nādānta-nāda-vindu-ardhacandra* zurück, die im Bhuvanasaṃkṣepa erscheint (s. S. 173), und setzte sie unter Zuteilung der zwei Grössen *ardhacandra* und *vindu* an *kṣaramantravivarjita* mit *atinirvāṇa-nirvāṇa-kṣaramantravivarjita* gleich.

So ungefähr dürfte die Zusammensetzung dieser komplizierten Stufung zu erklären sein. Sie ist stärker spekulativ bestimmt als die beiden vorigen Stufungen. Sphären der mystischen Erfahrungen lassen sich aber in der Aufeinanderfolge *a* bis *om* bis *vāgviçuddha* auf der Grundlage der Lautmystik deutlich erkennen, ebenso auch noch in der Überhöhung der Lautmystik durch *nirvāṇa-atinirvāṇa* als dem Höchstpunkt der *nirvāṇa*-bestimmten Mystik. Alles übrige ist aber reine Spekulation dogmatischen Gepräges.

Mit der vorstehend festgestellten transzendenten sechsfachen

Stufung (s. o. S. 123) stehen irgendwie in Zusammenhange die beiden inhaltlich wieder untereinander eng verbundenen Stufungen 4, 55—56 und 4, 33—36. Diese setzen, ohne die Welten *bhūr* usw. unmittelbar zu erwähnen, über einer fünffachen, gegenüber den früheren Stufungen sehr verfeinerten Form der Immanenz Aṣṭaçiva = *çūnya* = *nirvāṇa* = *oṃ* als Verkörperung der Transzendenz. Die Stufung 4, 55 f. lautet:

Wachzustand (*jāgra*) = *saṃbhava* (Entstehung); mantra: *oṃ aṃ namaḥ* (nicht genannt).
Schlaf (*supta*) = *çabdasaṃbhava* (Entstehung der Laute); mantra: *oṃ taṃ namaḥ.*
Tiefschlaf = (*svapna* statt *suçupta*) = *asaṃbhava* (Nichtentstehung); mantra: *oṃ saṃ namaḥ.*
vierter Zustand (*turya*) = *naiva saṃbhava* (absolute Nichtentstehung); mantra: *oṃ baṃ namaḥ.*
Zustand am Ende des vierten Zustandes = *na saṃbhava* (Nichtentstehung); mantra: *oṃ īṃ namaḥ.*
çūnya = *nirvāṇa* = Aṣṭaçiva.

Hier sind die bekannten fünf Zustände der Seele (vgl. Haṃsa-Upaniṣad 8), die sonst in den AJ Vergleichstexten, im Bhuvanasaṃkṣepa und vor allem im Tattva sang hyang Mahājñana eine Rolle spielen (s.S. 169 ff. und S. 199 ff.), in Verbindung gebracht worden mit der sie überhöhenden buddhistisch bestimmten Aṣṭaçiva-Spekulation, die ihrerseits mit der Aufsetzungspraxis der fünf mantras kombiniert ist. Die Welten sind dabei so auf die Fünfzahl der Immanenz verteilt, dass die in sich ja schon mehr oder weniger als Einheit gefassten Welten *bhūr bhuvaḥ svaḥ* der untersten Stufe zugewiesen werden; man vergleiche die ähnliche Anordnung in 4, 14 ff. (s. S. 121 ff.).

Es macht sich hier das Bestreben geltend, die Aṣṭaçiva-Spekulation auf eine minder elementegebundene feinere Basis zu stellen als sie die Stufung Elemente-*manas* repräsentiert (s. S. 112 f.), ein Bestreben, welches zu vergleichen ist demjenigen der Unterteilung der Aṣṭaçiva-Transzendenz (s. S. 114 ff.) in den beiden zuerst besprochenen Stufungen. Das sieht man daraus, dass genau genommen nur der „grobe" Wachzustand mit der Elemente-Sphäre auf eine Stufe zu setzen ist. Schon im Schlafe erfolgt nach der bekannten Anschauung der Upaniṣads ja die wenigstens teilweise Loslösung von der Welt der Materie, während der Tiefschlaf für

die alten Upaniṣads sogar schon die Einswerdung mit dem *brahman* verkörpert.

Die einzelnen Zustände sind, nun ausgehend von ihrer Überhöhung durch Aṣṭaçiva = *nirvāṇa* mit solchen Begriffen gleichgesetzt worden, welche beiden Vorstellungskreisen, dem vedantischen wie dem buddhistischen, gerecht wurden. Man hat offenbar auf die bekannte Mādhyamika-Definition des *çūnya* (Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, S. 198 ff.) als „weder seiend noch nicht seiend, noch auch zugleich seiend und nicht seiend" zurückgegriffen, die in der folgenden Stufung auftritt und im Vṛhaspatitattva als Definition des *niṣkalānta* (v. 46) erscheint. Die Einführung des Begriffes *saṃbhava* „Entstehung" als des gemeinsamen Oberbegriffes hängt vielleicht mit der gegenüber dem Buddhismus aktiveren Grundeinstellung des Çivaismus zusammen. Der terminus *çabdasaṃbhava* welcher das *sadasat* der sonstigen Definitionen ersetzt (s. u.), dürfte eingeführt sein, um die mantra-Spekulation in der Stufung unterzubringen. Um die Fünfzahl vollzumachen, hat man das Nichtsein noch dreifach unterteilt, wobei *naiva saṃbhava* natürlich über *na saṃbhava* zu stehen hat.

Die Stufung 5, 33—36 ist in den Grundzügen identisch mit der vorigen Stufung. Der Unterschied besteht vor allem darin, dass ihr die Unterteilung der Mādhyamika-Lehre ganz, ohne die Veränderung des zweiten Begriffes *sadasat* in *çabdasaṃbhava*, zugrundeliegt. Die Stufung lautet:

sadbuddhi (Die Einsicht in das Sein) = Wachzustand; mantra: Aghora: *oṃ aṃ namaḥ*.

sadasadbuddhi (das Einsicht in Sein und Nichtsein) = Schlafzustand; mantra Gāyatrī: *oṃ taṃ namaḥ*.

asadbuddhi (die Einsicht in das Nichtsein) = Tiefschlaf; mantra Vaiṣṇavī: *oṃ saṃ namaḥ*.

nasadbuddhi (die Einsicht in das vollständige Nichtsein) = vierter Zustand; mantra Raudrī: *oṃ baṃ namaḥ*.

naivasadbuddhi (die Einsicht in das absolute Nichtsein) = *para brahman*; mantra Brahmeçānī: *oṃ īṃ namaḥ*.

Darüber: *nirvāṇa* = *oṃkāra*, Aufenthaltsort des Aṣṭaçiva. Wichtig ist hier zunächst die Voranstellung der buddhistischen Begriffe, die offenbar gegenüber den vedantischen als die wichtigeren herausgestellt werden sollen, sowie die Verwendung des Begriffes *buddhi* als des gemeinsamen Nenners derselben. Der Sāṃkhya-Begriff *buddhi* ist hier offenbar in Wesen und Funktion dem *manas*

der früheren Stufungen entsprechend (s. S. 112 ff.) gedacht und doch wohl wegen seiner formellen Beziehung zu *buddha* und *bauddha* eingeführt worden. Die Überhöhung der vedantischen Spekulation durch die buddhistische kommt besonders in der Überordnung von Aṣṭaçiva-*nirvāṇa* über das *para brahman* des Vedānta zum Ausdruck.

Der herzustellenden (s. S. 123) siebenfachen Unterteilung des Aṣṭaçiva entspricht die siebenfache Unterteilung der Transzendenz in der sehr komplizierten Stufung 2, 1—13:

tribhuvana (*bhūr, bhuvaḥ svaḥ*) (C: Indraloka), rote Farbe, mantra Aghora: *oṃ aṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Nabel.

Welt des Brahmā = Prajāpati (C: *maharloka*), dreifarbige (Regenbogen-) Farbe, mantra Gāyatrī (richtig *gauṇika* = Tatpuruṣa); (der falsche Name beruht auf der Verwechslung von Brahmā Prajāpati mit dem Brahmā der Trimūrti): *oṃ taṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Bauch.

Welt Viṣṇus (C: *janaloka*), schwarze Farbe, mantra Vaiṣṇavī (= Sadyojāta): *oṃ saṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Herz.

Welt des Brahmā und des *puruṣa* (C: *tapoloka*), strahlende Farbe, mantra Vāmadeva: *oṃ baṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Brust.

satyaloka, Gottheit Rudra, reine (= Kristall-) Farbe; mantra Īçāna: *oṃ īṃ namaḥ*: Aufsetzungsort: Kehlkopf.

Die Welt des Çiva (C: Çivapuruṣa); mantra *akāra*: *oṃ aṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Hals.

Die Welt des Çivatara; mantra *ukāra*: *oṃ uṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Gaumen.

Die Welt des *Çivakaivalya* (C: Paramaçiva); mantra *oṃ*: *oṃ oṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: unterer Teil der Stirn.

Die Welt des *paramakaivalya* (C: Bhaṭāra Paramaçiva); mantra *oṃ*: *oṃ oṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Stirn.

Die Welt des *atyanta-Paramaçiva* oder *Çivasūkṣma* (C: Welt des *Bhaṭāra atyantasūkṣma*); mantra *oṃ*: *oṃ oṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: im Innern des Kopfes.

Welt des *Çivanirvāṇa* (C: *Bhaṭāra Nirbbāṇaçiva*); mantra *oṃ*: *oṃ oṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: im Loche des Schädels (C: Çivadvāra (?), s. den folgenden Vers).

Die Welt des *Paramanirvāṇaçiva* (nach C: Hs. *Çivaṃ paramanirbbāṇaṃ*, C: *Bhaṭāra Paramanirbbāṇaçiva*); mantra: *oṃ*: *oṃ oṃ namaḥ*; Aufsetzungsort: Çivadvāra.

Die sieben Welten jenseits des *satyaloka* zeigen in ihren Benennungen ein bemerkenswertes Durcheinander von çivaitischen,

Sāṃkhya- und buddhistischen termini, von denen die beiden letzteren Elemente in eigenartiger Weise mit dem ersteren verschmolzen werden.

Die Bezeichnung der ersten Welt als die des Çiva bietet selbstverständlich nichts Ungewöhnliches. Ihr ist übergeordnet diejenige des Çivatara. Çivatara, die Steigerungsform von Çiva, kommt zusammen mit der Höchstform Çivatama (Betonung der Güte Çivas!) in einer zu erschliessenden dreifachen Stufung des Bhuvanakoṣa II vor (8, 16)[1]. Warum der Name Çivatama hier nicht zur Verwendung kommt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Als bekannt ist er jedenfalls vorauszusetzen. Vielleicht hängt dies damit zusammen, dass die zur Erörterung stehende Stufung das religionsphilosophische Element (*kaivalya* usw. s. u.) betont und die wohl der *bhakti*-Richtung (vgl. Sadāçiva S. 143 ff.) zuzuweisende Bezeichnung nicht mehr verwenden wollte, nachdem sie schon diejenige des Çivatara benutzt hatte, um das *bhakti*-Element nicht zu sehr in den Vordergrund zu stellen. In den Namen der nächsten beiden Welten erscheint der Erlösungsbegriff des Sāṃkhya einmal verbunden, also gleichgesetzt, mit Çiva, einmal in der Steigerung *paramakaivalya* „höchste Isolierung". Letztere Bezeichnung findet sich auch als Bestandteil von Stufungen der anderen Texte (s. S. 178 u. S. 207). In der Benennung der folgenden Welt tritt zum ersten Male die Bezeichnung Paramaçiva, hier in der Form *atyanta-Paramaçiva* „der überaus höchste Çiva" auf, die für den Bhuvanakoça II, in geringerem Masse auch für den Bhuvanasaṃkṣepa und für das Tattva s. h. Mahājñāna, sowie dann wieder für das Vṛhaspatitattva von Bedeutung ist (s. S. 146 ff., 178 ff., 207 f.). Die Variante *Çivasūkṣma* „das Feine, das Çiva ist", ist ebenso gebildet wie *Çivakaivalya* und hat als kennzeichnenden Bestandteil den Begriff *sūkṣma*, das „Feine", das als höchstes Prinzip bzw. als Benennung desselben im Bhuvanasaṃkṣepa und in den AJ Werken überhaupt von Bedeutung ist (s. S. 165 ff. und S. 207 ff.). *Çivanirvāṇa* ist eine Zusammensetzung gleicher Art wie *Çivakaivalya* und *Çivasūkṣma*, nur das hier statt des brahmanischen Bestandteiles das buddhistische *nirvāṇa* erscheint. Die Benennung der letzten transzendenten Welt ist entweder das Ergebnis einer Gleichsetzung von Çiva und einer Steigerung von *nirvāṇa* analog derjenigen des *kaivalya*, *paramanirvāṇa* (vgl. das *atinirvāṇa* der Stufung 4, 14 ff.), oder aber einer Verquickung von Paramaçiva und *nirvāṇa*. Nach dem

[1]) In der vorliegenden Abhandlung nicht besprochen.

Sanskrit-Text handelt es sich um das erstere, nach der AJ Wiedergabe um das letztere. Sicherheit lässt sich hier nicht gewinnen. Sehr bemerkenswert ist es, dass hier wie in der vorher besprochenen Stufung das buddhistische Element die höchste Stelle einnimmt.

Jede dieser sieben Welten hat, entsprechend der Verteilung der fünf mantras auf die Welten bis *satyaloka*, ein bestimmtes mantra. Für die beiden ersten Welten jenseits des *satyaloka* sind die Grundbestandteile die beiden ersten Komponenten des Lautes *om*, *a* und *u*. Für die nächsten fünf Welten ist nach der Angabe von Text und Kommentar der fünfmal wiederholte *om*-Laut das mantra. Es befremdet zunächst bei dieser Zuteilung, dass der Laut *m* des *om*-Lautes fehlt bzw. dass an seiner Stelle der heilige Laut als Ganzes erscheint. Es ist möglich, dass hier ein Irrtum der AJ Wiedergabe vorliegt, dass der dritten Welt also das mantra *oṃ maṃ namaḥ* zuzuweisen wäre. Man hätte dann in diesem Falle als Grundbestandteile der mantras die drei Komponenten von *om* und viermal dieses selbst. Wahrscheinlicher wäre es aber, dass der Text so, wie er ist, vollkommen in Ordnung ist und dass man den *om*-Laut an der dritten Stelle absichtlich eingeführt hat, um seine Fünfzahl dann in Entsprechung zu den mantras fünfmal bringen zu können. Eine andere Möglichkeit ist noch die, dass die fünfmalige Wiederholung des *om*-Lautes in Parallele zu den fünf mantras das Ursprüngliche ist, sodass für die Transzendenz eine einstmalige Fünfzahl anzunehmen wäre. Die Transzendenz müsste danach mit *Çivakaivalya* begonnen haben; die Welten des Çiva und Çivatara wären dann mit den mantras *am* und *um* vorgeschaltet worden, um aus der Fünfzahl eine Siebenzahl entsprechend der Zahl der sieben Welten zu machen. Dass diese Vermutung das Richtige trifft, ist vielleicht daraus zu entnehmen, dass in der Immanenzstufung die Fünfzahl durch die Zusammenziehung der ersten drei Welten in eine Einheit als *tribhuvana* entsteht[1]. Wirkliche Sicherheit ist in diesem Punkte nicht zu gewinnen.

Der Vierzehnzahl der Welten in Immanenz und Transzendenz entspricht die Vierzehnzahl der Aufsetzungsorte. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass an sich die siebenfache Stufung der Transzendenz eigentlich dem Aufsetzungsritual nicht unterworfen werden kann, wie das aus den übrigen Stufungen hervorgeht. Man muss schon hieraus entnehmen (s. u.), dass die gesamte vierzehnfache Stufung noch einmal sozusagen als Immanenz von einer Trans-

[1]) Nachträgliche Beeinflussung der Fünfergruppe durch die sieben-Welten-Spekulation.

zendenz abgesetzt ist. Dazu stimmt es, dass in 2, 14, also in unmittelbarem Anschluss an die hier zur Erörterung stehende Stufung, die rein transzendente Form des höchsten Prinzips bzw. der Gottheit mit vielen Beiworten geschildert wird. Die Aufsetzungsorte sind bis zur Brust die gleichen wie sonst (s. S. 101 f.). Die übrigen beruhen auf einer weitgehenden Unterteilung des Kopfes als des letzten Aufsetzungsortes der üblichen Einteilung. Diese Unterteilung ist aber nicht ursprünglich. Sie basiert auf einer Erweiterung (Unterteilung bzw. Wiederholung von Stirn und Çivadvāra) der zu einer zwölffachen Unterteilung gehörenden Reihe: Kehlkopf, Hals, Gaumen, Stirn, Çivadvāra, die im kaschmirischen Text Vijñānabhairava sich findet, (v. 25 Komm.) an sich aber ein höheres Alter hat. Es handelt sich hier, wie sonst im Tantrismus, um die „Orte" der magischen Kraftzentren (*cakras*), an deren Stelle im Bhuvanakoça die Welten erscheinen (vgl. Avalon, Tantra of the Great Liberation S. LVII ff.). Es wird an anderer Stelle zu zeigen sein, dass die späteren *cakras* entstanden sind durch die Lokalisation der Elemente und anderer Prinzipien, vor allem aber der ersteren, in den alten Kraftzentren des Bhuvanakoça oder doch wenigstens in Parallelbildungen zu diesen.

Zusammenfassung.

Der Bhuvanakoça I ist ein Handbuch des çivaitischen Yoga mit dem Ziele, jedem Erlösungsbeflissenen die für ihn geeigneten Mittel für die Erreichung des Einswerdens mit der Gottheit an die Hand zu geben. Die gedankliche Grundlage dieses Strebens ist einmal die Annahme der Identität von Makrokosmos und Mikrokosmos, zum anderen die Vorstellung von Çiva als dem Urgrund der Welt. Çiva ist nur selten rein als persönlicher Gott aufgefasst; überwiegend ist er ein Gottheitsabsolutum vedantisch-spätbuddhistischer Prägung und wird, ausgesprochen und unausgesprochen, mit dem Urlaut der Lautmystik identifiziert.

Zur Erreichung dieses Zieles dient der Yoga auf rein gedanklicher Grundlage oder auf der Basis der Lautmystik, theistischer und mehr philosophischer Prägung. Folgende Formen sind festzustellen: Ein anzusetzendes *dhyāna* (s. unten) des Wesens der Gottheit im Sinne einer religiös bewegten Meditation wird unterbaut durch die mehr spekulative Stufung Çiva-Sāṃkhya-Prinzipien als Grundlage einer zum *dhyāna* führenden *dhāraṇā*; die Zuteilung von Formen Çivas an die *tattvas* des Sāṃkhya verbindet *dhāraṇā* und *dhyāna*, Speku-

lation und Theismus. Diese Form wird verkürzt unter dem Einfluss von Transzendenz-Immanenz und erweiterter Trimūrti im Sinne einer meditativen Erfassung der alle anderen enthaltenden Grundprinzipien bis *avyakta* einschliesslich. Die Trimūrti-Verbindung wird theistisch und philosophisch wieder erweitert und dient zur Befassung auch anderer Stufungen. Diesem theistisch orientierten Yoga entspricht auf religionsphilosophischem Gebiete zunächst das *dhyāna* des mit Bestimmungen nicht zu erfassenden Gottheitsabsolutums als Licht bzw. des Lichtes als der Vorstufe zur Innewerdung des Absolutums jenseits jeglicher Definition. Beide Formen des *dhyāna* sind systematiert und mit einer Art *dhāraṇā* unterbaut worden durch die Verbindung der Lichtvision mit der fünffachen Form Çivas. Diese fünffache Form bildet in ihrer lautlich bestimmten Prägung die Grundlage der zweiten Form des Yoga, des lautlich bestimmten und meditativ gefärbten „Aufsetzungsrituals". Sie befasst alle anderen Stufungen kosmogonischer Art. Die *dhyāna*-Abfolge Licht = Immanenz — Absolutum jenseits aller Bestimmbarkeit = Transzendenz wird in einem reinen Yoga-Abschnitt als Gegenstand des *abhyāsa*, der „Übung" behandelt und unterbaut durch eine Art *pratyāhāra* „Zurückziehung" der Sinne von der Aussenwelt auf der Basis einer vedantischen Kosmogonie und überhöht durch die *dhāraṇā*, ohne dass mit Ausnahme der *dhāraṇā* diese Begriffe mit Namen genannt werden (Abfolge *pratyāhāra-dhyāna-dhāraṇā*). Träger der Betrachtung ist, auch dort, wo man es nicht nennt, das teilweise als mit dem Gottheitsabsolutum wesensgleich aufgefasste *manas*.

Die vorstellungsmässigen Grundlagen der genannten Meditationspraxis zerfallen, was die Einzelheiten angeht, zunächst in solche, die überwiegend religionsphilosophisch-weltanschaulich bestimmt sind, und solche, die in erster Linie theistisch orientiert sind. Die Grenzen zwischen beiden sind fast durchweg fliessende. Innerhalb dieser beiden grossen Gruppen ergeben sich dann noch weitere Unterteilungen, die geschichtlich bedingt sind.

Die erste Gruppe lässt sich wiederum in mehrere Gruppen unterteilen, und zwar: 1. Die Abfolge der Sāṃkhya-Prinzipien unter *puruṣa* bezw. Weltseele-*puruṣa* (Transzendenz-Immanenz). Diese Reihe ist unter Verkürzung der Prinzipienreihe des Sāṃkhya (11, dann erweitert auf 12) gleichgesetzt mit der Trimūrti (s. u.), bezw. deren Erweiterung Çiva, sowie dann unter dieser mit der alten achtfachen Form Çivas. Bhava bis Çarva. 2. Die Lehre von Çiva als dem kosmischen *puruṣa*. 3. Die Auffassung von Çiva als dem Durchwalter der Himmelsge-

genden. 4. Die Spekulation über die sieben Welten mit Çiva an ihrer Spitze. 5. Eine vedantische Kosmogonie fünf-Elemente-*manas*, ursprünglich Grundlage des Yoga ohne Aufsetzungsritual, verbunden mit fünffachen Stufungen teils vedantischer (fünf Zustände), teils buddhistischer (fünf Arten der *buddhi* als Formen des Seins, Nichtseins usw.) Herkunft und verquickt mit der *tattva*-Stufung von Nr. 1. Es lassen sich hier zwei Grundtypen der mystischen Weltbetrachtung erkennen. Der eine arbeitet mit den *tattvas* und Elementen, also den Grundbestandteilen des Universums, der andere mit den unmittelbaren Erscheinungsformen des Universums. Der erstere ist vertikal gerichtet, indem die betreffenden Grundbestandteile in der Regel eine aufsteigende Stufenleiter für die Einswerdung mit dem Gottheitsabsolutum bilden, die zweite ist teils horizontal gerichtet, soweit sie sich mit den sichtbaren Bestandteilen der Welt oder den Himmelsgegenden befasst, teils ebenfalls vertikal orientiert, insofern sie die sieben Welten als Gegenstand hat.

Die zweite Gruppe befasst die erweiterte Trimūrti mit Çiva als Transzendenz und der Trimūrti im Sinne der Verkörperung von Çivas drei Tätigkeiten: Weltschöpfung, Welterhaltung, Weltzerstörung als Immanenz (s. unten), mit dem Çiva-Bestandteil der Trimūrti als Immanenz im engeren Sinne (Weltseele). Diese ursprünglich selbständige Auffassung vom Wesen der Gottheit verbindet sich mit der überwiegenden Mehrzahl der verschiedenen Stufungen, insbesondere der Çiva-Sāṃkhyatattva-Stufung als ihr Kern. Dieser Stufung geht parallel, als çivaitisch bestimmte Entsprechung zu einer rein religionsphilosophischen Stufung Lichtvision = Immanenz-unnennbares Absolutum = Transzendenz vedantisch-buddhistischer Prägung, die Zusammenordnung Absolutum (= Çiva)-fünffache Form Çivas im Sinne von Transzendenz und Immanenz mit dem ersten Bestandteil der fünffachen Form als Immanenz im engeren Sinne. Diese erweiterte fünffache Form ist in die Lautmystik überführt und befasst, die erweiterte Trimūrti und die *tattvas* usw. unter ihr überlagernd, fast alle Stufungen des Bhuvanakoça I mit Ausnahme der reinen Yoga-Abschnitte (s.o. S. 130). Damit wird eine durchaus beabsichtigte Paralelle zwischen lautlichem und gegenständlichem Universum geschaffen.

In Übereinstimmung mit dieser Grundtendenz der Gleichsetzung buddhistisch-vedantischer Vorstellungen mit solchen des Theismus wird Çiva teils mit einer Anzahl seiner vielen Namen genannt, teils ausgesprochen und noch viel öfter unausgesprochen mit dem Abso-

lutum vedantischer oder spätbuddhistischer Prägung identifiziert.

Çiva wird, wo er wirklich genannt wird, mit mannigfachen [1]) Namen belegt: Mahādeva „der grosse Gott", Īçvara, „der Herr", Maheçvara „der grosse Herr", Parameçvara „der höchste Herr", Çaṃkara, Çambhu „der Heilbringer", Aṣṭaçiva „der achtfache Çiva". Als einer der Namen erscheint der alte Name Rudra. Als gleichwertige Bezeichnungen der Formen des Gottheitsabsolutums treten auf: *para brahman* „das höchste brahman", *oṃkāra*, der heilige Laut *oṃ*, *nirvāṇa*, *atinirvāṇa*, (*Çivanirvāṇa*, hierzu die Kontaminationsform *Paramanirvāṇaçiva*) „das Erlöschen", *çūnya* „die Leere", *nairātmya* „die *ātman*-Losigkeit", *niṣkala* „das Ungeteilte", *kaivalya*, *para-kaivalya* (*Çivakaivalya*) „die Isolierung". Von diesen sind der *oṃ*-Laut, das *niṣkala* und das *para brahman* aus der *brahman-ātman*-Spekulation der Upaniṣads sehr gut bekannt; *nirvāṇa*, *çūnya* und *nairātmya* entstammen dem Buddhismus, *çūnya* insbesondere der Lehre des *çūnyavāda*, und *kaivalya* dem Sāṃkhya.

Sämtliche Begriffe dieser Kategorien werden untereinander gleichgesetzt, so dass eine Bezichnung der höchsten Realität bald als logisches Subject einer Reihe von Bezeichnungen auftritt, bald mit anderen zusammen einen gleichwertigen Ausdruck näher kennzeichnet.

Ausgehend von den Erfahrungen des Yoga ist man dazu gekommen, die mystische Erfahrung über die Einteilung Immanenz-Transzendenz hinaus im Bereiche der Transzendenz zu unterteilen, wie das später im Bhuvanakoça II das Übliche wird. Man unterscheidet einmal zwischen dem noch theistisch gefärbten und dem „reinen" Erlebnis der Einswerdung mit dem Absolutum, andererseits zwischen dem Eintritt in das ganz „reine" Absolutum und dem End-bzw. Höchstpunkt dieses Erlebnisses, in welchem noch ein besonders hoher, leider nicht näher zu erfassender Grad der Schau erreicht wird. Diese drei Zustände werden einander auch oberhalb der Immanenz sorgfältig nachgeordnet zur Erzielung einer Dreizahl.

Diese Dreizahl wird unter dem Einfluss der Elemente-*manas*-Praxis sowie der Vorstellung von den sieben Welten bzw. derjenigen von Aṣṭaçiva als deren Regenten in überwiegend rein begrifflich-schematischer Form in eine (Fünf-, Sechs-[1])), Sieben- und Achtzahl von Stufen der Transzendenz erweitert. Die Entwicklung geht hierin,

[1]) mit Ausnahme von Aṣṭaçiva Manifestationen der höchsten Gottheit bezeichnenden.

was die Zahl der Stufen der Transzendenz angeht, über das im Bhuvanakoça II Übliche weit hinaus.

Im Zusammenhang mit der Yoga-Grundlage der Unterteilung der Transzendenz erscheint im Bhuvanakoça I auch schon die für den Bhuvanakoça II kennzeichnende Benennung von Transzendenz einerseits und Immanenz bzw. durchwaltete Materie andererseits mit dem Begriffspaar *niṣkala-sakala* „frei von der Teilung" und „der Teilung unterworfen".

BHUVANAKOÇA II

= *jñānasiddhānta* bzw. *jñānasaṃkṣepa*.

Dieser zweite Teil des Bhuvanakoça enthält nach eigener Angabe den Çaivasiddhānta (s. S. 79 ff.), der im AJ Text mit mannigfachen Varianten der Bezeichnung Çaivasiddhānta belegt wird. Kapitel 6 enthält nichts als eine Einleitung; Kapitel 7 und 8 umfassen ausser den unten mitgeteilten und besprochenen Angaben Spekulationen über eine vergeistigte Form des çivaitischen Aschenrituals, deren Einzelheiten leider vorläufig recht unverständlich sind, bzw. über den alleinigen Wert des Wissens um das „Ungeteilte" (*niṣkala*, Gegensatz *sakala*) gegenüber dem Ritual und alles was mit ihm zusammenhängt, und das 10. Kapitel beschäftigt sich so gut wie ausschliesslich mit dem Vorzeichen des nahenden Todes für den Yogin. Diese Kapitel enthalten daher verhältnismässig wenig, was für die Bestimmung des Wesens und der Formen der Gottheit von Belang ist. Im Gegensatz hierzu befassen sich Kapitel 9—11 fast nur mit diesem Gegenstand.

Der Bhuvanakoça II stellt sich auf Grund der Angaben dieser Kapitel als eine im ganzen fortgeschrittenere und daher jüngere Parallelentwicklung zu den Spekulationen des Bhuvanakoça I dar. Hier wie dort handelt es sich, was die Praxis angeht, um Form des meditativ bestimmten „Aufsetzungsrituals" auf der gedanklichen Grundlage der Unterteilung Transzendenz-Immanenz. Im Unterschied von Bhuvanakoça I scheint im ganzen aber die schematische „Aufsetzung" der lautlichen Manifestationen der Gottheit gegenüber dem rein meditativen Element in den Vordergrund zu treten; an Stelle der religiösen Erfahrung tritt fast durchweg dogmatische

---

[1]) Diese nur zu erschliessen.

Spekulation, wenn auch sichtlich auf mystischer Grundlage. Im Zusammenhang hiermit wird die Parallele zwischen gestalthaften und lautlichen Manifestationen des höchsten Prinzips viel schärfer herausgearbeitet als dies im Bhuvanakoça I der Fall ist. An Stelle der zu erschliessenden und nur einmal bereits als *niṣkala-sakala* erscheinenden Unterteilung von Transzendenz und Immanenz tritt im Bhuvanakoça II durchweg das genannte Begriffspaar, das auch dort zu ergänzen ist, wo es nicht genannt wird. Das Interesse hat sich, wie in den letzten Teilen von Bhuvanakoça I, von der Stufung der Immanenz denen der Transzendenz zugewendet. Die gedankliche Grundlage der Spekulation besteht aus einer theistischen Komponente, von deren Bestandteilen nur die Trimūrti bereits im Bhuvanakoça I von Wichtigkeit ist, und einer mit dieser genauestens in Parallele gesetzten Lautspekulation über die Arten und Bestandteile der heiligen Silbe *oṁ*. Entsprechend dieser Betonung eines vedisch-brahmanischen Elementes fehlen buddhistische Gedanken und Vorstellungen so gut wie völlig.

Die Darstellung geht auch hier zweckmässig von den ältesten bzw. einfachsten Auffassungen aus. Theistische und Lautspekulationen sind derartig miteinander verquickt, dass sie nach der Zahl der Manifestationen geordnet, jeweils in Parallelsetzung zu besprechen sind. Anschliessend hat man dann die sich sonst nicht einfügenden Vorstellungen abzuhandeln.

Çiva = *puruṣa*, Devī = *prakṛti*.

An einer einzigen Stelle von Bhuvanakoça II, nämlich 11, 45 erscheint die alte Vorstellung (vgl. Garbe, Sāṃkhya-Philosophie S. 62) von Çiva als *puruṣa* und seiner Gattin als *prakṛti*, ohne dass diese Gleichsetzung näher ausgeführt wird.

Die Trimūrti: *pradhāna* und *puruṣa*.

Die eigenartige Lehre von 9, 26 ff. ist das Ergebnis einer seltsamen Verquickung der Lehre der Trimūrti mit derjenigen von der Zeugung der Welt durch die Vereinigung von *pradhāna* und *puruṣa*.

Im Hinblick auf diese Vorstellung ist zur Erklärung vielleicht noch hinzuzufügen, dass immer zwei Götter der Trimūrti als *prakṛti* und *puruṣa* den dritten Gott zeugen, der eine bestimmte Phase dessen, was durch die höchste Gottheit der Welt zuteil wird, verkörpert. Dass Īçvara = *pralīṇa* = Weltuntergang hier an erster Stelle steht, ist verständlich (Çiva als Weltzerstörer).

Brahmā = *pradhāna*
Viṣṇu = *puruṣa*
Īçvara = *putra* (Sohn).

Viṣṇu = *utpatti* (C: *prakṛti*)
Īçvara = *puruṣa*
Brahmā = *putra*.

Īçvara = *pradhāna*
Brahmā = *puruṣa*
Viṣṇu = *putra*.

Die Trimūrti erscheint hier wie mit einer Ausnahme (s. unten) durchweg im Bhuvanakoça II in der bereits aus dem Bhuvanakoça I bekannten Form, welche die Trimūrti durch die Stufung Transzendenz-Immanenz überhöht. Die Teilung Transzendenz-Immanenz wird in vorliegenden Texte in dem Begriffspaar *niṣkala-sakala* befasst, das in dem Bhuvanakoça I 5, 1 ff. schon zu belegen war und auch dort zu ergänzen ist, wo es nicht genannt wird. Dass die Transzendenz hier über der Trimūrti zu ergänzen ist, ergibt sich daraus, dass nicht Çiva, sondern eine seiner wichtigen Formen, Īçvara, in ihr erscheint, sowie aus *putra*[1]). Çiva selbst ist kaum als Çiva, sondern entweder als Sadāçiva (s.S. 143 ff.) oder wahrscheinlicher (vgl. die in sich selbst erweiterte Trimūrti 7, 14 und 10, 2 S. 159 ff.) als Paramaçiva zu ergänzen.

Die künstliche dreifache Zerlegung des gesamten Aufbaus der Gleichung, wie er hier vorliegt, ist nicht zu erklären.

Die Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung der Welt bzw. Entstehung, Bestand, Vergehen der Welt und die Trimūrti.

Die aus dem Bhuvanakoça I bekannte theistische Formulierung der Schöpfung usw. der Welt durch Gott erscheint in etwas einfacherer Form im Bhuvanakoça II 7, 22—23:

sa-Laut = Viṣṇu, erhält die Welt
ma-Laut = Çiva, vernicht die Welt
bha-Laut = Brahmā, erschafft die Welt.
} so geordnet.

Hier hat man die Trimūrti in der alten Form mit Çiva innerhalb ihrer selbst gleichgesetzt einerseits mit den drei Silben des Wortes *bhasman* „Asche", andererseits mit der Schöpfung usw. der Welt.

[1]) dritte Grösse unter *puruṣa* und *pradhāna*.

Letztere Gleichsetzung ist nach Ausweis von Bhuvanakoça I (vgl. S. 98) die ursprüngliche. Eine Überhöhung der Trimūrti als der Verkörperung der Schöpfung usw. hat hier aber noch nicht stattgefunden; die Wichtigkeit der Figur Çivas wird vielmehr dadurch angedeutet, dass sie in die Mitte gestellt wird. Die Gleichsetzung mit *bhasman* bezieht sich auf das Aschenritual, das besonders im Pāçupata eine grosse Rolle spielt (s. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Çaivism and Minor Religious Systems, S. 123). Dieses Ritual ist hier durch Überführung in die Lautspekulation vergeistigt worden. Die Verwendung von *bhasman* in der gekennzeichneten Art und Weise lässt den Schluss zu, dass es sich um eine Entsprechungsbildung zu der spekulativen und praktischen Verwendung der drei Bestandteile des om-Lautes *a, u, m* handelt, die alsbald zu behandeln sein wird. Die Unterteilung des Wortes *bhasman* gestattet mit einiger Sicherheit die Vermutung, dass es sich um die Bestandteile eines Aufsetzungsrituals handelt. Welches die Stellen für die Aufsetzung sind, ist nicht festzustellen. Es ist möglich, dass es sich um eine systematische „Aufsetzung" der Silben auf den ganzen Körper handelt, wie dies in 11, 4 ff. (S. 151 ff.) aufzutreten scheint. Wahrscheinlicher ist es aber vielleicht, dass nur drei Stellen im Frage kommen, etwa Nabel, Herz, Kopf (vgl. S. 156). Sicherheit ist hier vorläufig nicht zu gewinnen.

Eine Variante der vorstehend besprochenen Stufung ist diejenige von 8, 6:

bha -Laut = Brahmā
sa -Laut = Viṣṇu
ma-Laut = Īçvara (*mama rūpaṃ*, Īçvara spricht; sein Name wird in C genannt).

Die Stufung ist inhaltlich fast gleich mit der vorhergehenden; sie ist nur ihr gegenüber verkürzt durch die Weglassung der Funktionen der Gottheiten und verändert durch die Einführung von Īçvara statt Çiva. Hieraus ergibt sich, dass hier wieder die erweiterte Trimūrti vorliegt (vgl. S. 135). Bemerkenswert ist es in diesem Zusammenhang, dass Īçvara als Verkünder der hier vorliegenden Lehre sich selbst nennt (vgl. Bhuvanakoça I 3, 75 Īçvara als Bestandteil der Trimūrti s. S. 106). Es ist nämlich eine Besonderheit des Bhuvanakoça II, dass die die Lehren vortragende Gottheit (Mahādeva, zu erschliessen aus der Anrede an seine Gattin Mahādevī, bzw. Īçvara) sich selbst mehrfach durch den Gebrauch der ersten Person mit

dem Çiva-Bestandteil der Trimūrti (s. S. 135) oder aber mit der höchsten Gottheit, meist als Erlösungsziel (8, 25, 26; 10, 18, 21, 33, 34; 11, 45), identifiziert. Das zeigt, wie sich die Grenzen zwischen der höchsten Wahrheit Çiva und ihren Manifestationen doch immer wieder verwischen.

Neben dieser theistischen Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung der Welt durch Çiva steht die andere, eng verwandte Anschauung von den drei Zuständen der Welt: Entstehung, Bestand, Vergehen. Diese Zustände der Welt lassen sich, wenn man die Sache durchdenkt, nur auf ein Absolutum zurückführen und die in ihnen verkörperte Lehre ist als vedantisch anzusprechen. Es handelt sich demnach um eine vedantisch bestimmte Parallelbildung zu der theistischen Lehre von der Schöpfung usw. der Welt, die[1]) vielleicht erst in Anlehnung an die theistische Lehre geschaffen worden ist. Die hier in Frage kommende Formulierung findet sich in unmittelbarem Anschluss an die *bhasman*-Spekulation 7, 24:

utpatti = Brahmā
sthiti = Viṣṇu
pralīṇa = Rudra.

Die Nennung Rudras zeigt, dass auch in diesem Falle die transzendente Form Çivas über der Trimūrti zu ergänzen ist.

Der Laut om.

In enger Beziehung zu der Spekulation über die Zustände der Welt und die Trimūrti erscheint die Spekulation über das Wesen des Lautes *om* als des höchsten Prinzips. Sie beschäftigt sich einmal mit den Arten des heiligen Lautes, des weiteren aber mit seinen drei bzw. fünf Bestandteilen.

Die Arten des Lautes om.

Der Bhuvanakoça II kennt drei Arten des *praṇava,* wie der Laut *om* hier durchweg genannt wird, und zwar sind diese:

pluta (gedehnt) } nach 9, 41 = *pañcabrahma* = *utpatti-sthiti-līna* (Trimūrti).
dīrgha (lang) }
hrasva (kurz) } nach 9, 49 = *pañcabrahma*: *sa, ba, ta, a, i.*

die erste ist gekennzeichnet durch einen Nasalpunkt (*vindu*).

[1]) in der vorliegenden Form.

die zweite ist gekennzeichnet durch
zwei Nasalpunkte.
die dritte ist gekennzeichnet durch
drei Nasalpunkte.

Die Anzahl der Nasalpunkte deutet die grössere oder geringere Dehnung des heiligen Lautes bei der Rezitation and damit seine grössere oder geringere Intensität, also Heiligkeit, an. Diese Art der Klassifikation beruht an sich auf der Schematisierung von Erfahrungen der Praxis. Inwieweit etwa bei der Ausbildung der Dreizahl die Vorstellung von der Trimūrti mitgewirkt hat, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Falls diese Beziehungen aber nicht von vornherein bestanden (vgl. hierzu unten die Angaben der Atharvaçikhā-Upaniṣad) so konnten sie leicht hergestellt werden. Da gerade der Bhuvanakoça hinsichtlich seiner Auffassung vom Wesen des höchsten Prinzips manche Berührungspunkte mit den älteren und jüngeren Upaniṣads hat (vgl. die *vindu*-Spekulation und die Bemerkungen in der Einleitung zum Bhuvanakoça I, S. 84, sowie S. 139 ff.), ist es vielleicht nicht unwesentlich, dass der bis jetzt festzustellende einzige Beleg für die genannte Klassifizierung des Lautes *om* innerhalb der zugänglichen Upaniṣad-Literatur sich in der späten zu den Çiva-Upaniṣads gehörenden Atharvaçikhā findet (Deussen, Sechzig Upaniṣads des Veda, o.c. S. 726). Hierzu stimmt es, das diese Upaniṣad in ihren Lehren auch auf die Trimūrti Bezug nimmt, und zwar in der bekannten erweiterten Form (Transzendenz über der Trimūrti, s.S. 135), ähnlich bzw. genau wie die (erweiterte) Trimūrti zu den Arten des *om*-Lautes in Beziehung gebracht wird (s. S. 139 ff.).

Bei den Gleichsetzungen der Arten der heiligen Silbe mit der fünf-mantra-Form Çivas und den drei Zuständen der Welt, bzw. nur der ersteren darf man wohl annehmen, dass die an zweiter Stelle erscheinende einfachere Gleichung das Ursprüngliche ist. Die doppelte Gleichung vereinigt nämlich zwei ganz verschiedene Identifikationen in sich und muss schon aus diesem Grunde unursprünglich sein. Die Gleichüng der Arten des *om*-Lautes = fünf-mantra-Form verbindet den Bhuvanakoça II mit dem Bhuvanakoça I, für den die fünf-mantra-Form besonders kennzeichnend ist.

Die zweite Komponente der doppelten Gleichsetzung ist die der Identifikation der Arten des *om*-Lautes mit den Zuständen der Welt. Diese ist im Bhuvanakoça II zu Hause und ergibt sich aus den oben erwähnten Beziehungen zur Trimūrti von selbst.

Die sogleich zu besprechenden Identifikationsreihen von 9, 23 ff., wo Īçvara den Çiva-Bestandteil der Trimūrti bildet (s. unten), lassen wiederum den Schluss zu, dass Çiva als Paramaçiva = Transzendenz über der Trimūrti steht.

Die drei Arten des *om-Lautes* erscheinen aber nicht nur für sich und in den oben angegebenen Gleichsetzungen, sondern auch in Verbindung mit noch anderen Grössen.

Die einfachste Verbindung ist diejenige mit den drei Zuständen der Welt und der Trimūrti. Sie findet sich bei gleichzeitiger Verknüpfung mit den Begriffen *bhūr bhuvaḥ svaḥ* zunächst 9, 23—25;

hrasva = *bhūr* = *ekavindu* = *utpatti* = Brahmā
dīrgha = *bhuvaḥ* = *dvivindu* = *sthiti* = Viṣṇu
pluta = *svaḥ* = *trivindu* = *pralīna* = Īçvara.

Ganz ähnlich ist 9, 34:

Brahmā = *bhūrloka* = *mūla* (unten) = *ekavindu*
Viṣṇu = *bhuvarloka* = *madhya* (Mitte) = *dvivindu*
Maheçvara = *svarloka* = *ūrdhva* (oben) = *trivindu*.

Eine Erklärung ist hierzu kaum nötig; beachtlich ist nur das Auftreten von *bhūr bhuvaḥ svaḥ* als Immanenz ohne die darüberliegenden vier Welten, wie sonst im Bhuvanakoça I und stellenweise auch im Bhuvanakoça II (s. S. 159). Maheçvara, eine beliebte Variante des Namens Īçvara, deutet an, dass auch hier die erweiterte Form der Trimūrti vorliegt und dass aus der folgenden Stufung *niṣkala* = *praṇava ṣaḍvindu* = Paramaçiva als Transzendenz zu ergänzen ist.

Die andere Auffassung von den Arten des *praṇava* ist 9, 35 = 9, 47 vermerkt:

Brahmā = *praṇava ekavindu*
Viṣṇu = *praṇava dvivindu*
Maheçvara = *praṇava trivindu*
niṣkala = *praṇava ṣaḍvindu* = Paramaçiva (9, 47).

Vergleicht man diese Stufung mit der vorigen, so kann man drei wesentliche Stufungen feststellen, die hier miteinander unter Verschränkung der einzelnen Komponenten gleichgesetzt worden sind: nämlich die Einteilung *niṣkala-sakala,* die Trimūrti und die drei Arten des *om*-Lautes. Das Begriffspaar *niṣkala-sakala* ist in seiner bestimmenden Bedeutung für den Bhuvanakoça II bereits erwähnt und in seiner Herkunft schon im Bhuvanakoça behandelt worden (s. S. 133 f. und S. 115 f.). Die Stufung ist an der vorliegenden Stelle zum ersten Male ausdrücklich vermerkt. Sie ist verbunden worden mit der

erweiterten Trimūrti, für die deutlich Paramaçiva (s. oben) als Transzendenz anzusetzen ist. Die notwendige lautliche Entsprechung wurde durch die Verdoppelung von *praṇava trivindu* geschaffen.

Die Bestandteile des om-Lautes.

Einen etwas breiteren Raum als die Spekulation über die Arten des *om*-Lautes nimmt diejenige über seine Bestandteile ein. Diese umfassen nicht, wie mit einer Ausnahme im Bhuvanakoça I (s. S. 122), durchweg, nur die drei Teile *a, u, m,* sondern fügen ihnen noch hinzu *nāda,* den „Nachhall", *vindu,* den Nasalpunkt, Zeichen des *anusvāra,* und zum Teil noch *ardhacandra,* das unter den Nasalpunkt gesetzte halbmondförmige Zeichen, das mit der halben More jenseits der drei Moren des *om*-Lautes identifiziert wird. Von diesen Grössen gehören *nāda* und *bindu* enger zusammen während *ardhacandra* als Zeichen der Halbmore aus einem anderen Vorstellungsbereich, dem der Moren-Spekulation, stammt. Zu diesen Grössen vergleiche man Rāma-uttara-tapanīya-Upaniṣad 2 (Deussen, o.c. S. 820) [1]), zu *nāda* und *vindu* Dhyānabindu-Upaniṣad 4. (Deussen, o.c. S. 889), wo jedoch über *nāda* noch *nādānta* (vgl. S. 173 ff.) und andere lautliche Grössen stehen.

Diese Zusammenstellung von fünf bzw. sechs Prinzipien der Lautmystik ist nun das Ergebnis einer Entwicklung, deren einzelne Stufen sich an Hand der Angaben des Bhuvanakoça II noch sehr gut aufzeigen lassen. Auszugehen ist dabei zunächst einmal von der bereits festgestellten Unterteilung von 9, 35 = 9, 47 (Arten des Lautes *om,* s. S. 139) in welcher dem einen *niṣkala* drei Grössen des *sakala* untergeordnet sind, zweitens aber von der Lehre betreffend das Wesen der beiden *vindus* in der Nasenspitze 11, 19—20, 26—28, 32—33:

Die beiden *vindus* in der Nasenspitze sind das *para brahman* (v. 19 f.; die AJ Paraphrase sucht im Anschluss an Vers 18 den *nāda* über den *vindu* (die *vindus*) zu setzen, ohne dass dafür eine Notwendigkeit vorliegt).

Sie sind Sadāçiva in seiner Form als Wind (*vāyubhūta Sadāçiva*) im Herzen wohnend. Sie sind Glück und Unglück (*sukha-duḥkha*), *niguṇa* und *saguṇa* (v. 26—28; 32—33 inhaltlich ähnlich).

Bevor man etwas Näheres über die Bedeutung der vorliegenden

---

[1]) Halbmore unter *anusvāra* = *vindu. ardhacandra* ist als mit dieser gleichgesetzt zu erschliessen.

Spekulation für die Entwicklung der Vorstellung von den Teilen des Lautes *om* sagen kann, muss man sie etwas näher betrachten.

Man hat hier zwei Gruppen von Gleichsetzungen. Die erste umfasst folgende Identifikationen: zwei *vindus* = *para brahman* und zwei *vindus* = Sadāçiva in Windgestalt. Hieraus ergibt sich, dass zu identifizieren sind: zwei *vindus* = *para brahman* = Sadāçiva in Windgestalt. Die zweite, nur zu erschliessende, befasst die Gleichsetzungen: zwei *vindus* = *sukha-duḥkha* = *nirguṇa-saguṇa*. Diese letztgenannten beruhen ihrerseits auf einer Unterteilung des Begriffes *para brahman* in seine gegensätzlichen Erscheinungsformen *sukha-duḥkha* bzw. *nirguṇa-saguṇa*. *sukha* ist in Entsprechung zu *nirguṇa* als „Glück der Erlösung" zu nehmen in einer Bedeutung, welche auch das Vṛhaspatitattva in seiner Lehre von den drei Arten des *sukha*: Paramaçivatattva, Sadāçivatattva, Çivatattva aufweist. *nirguṇa* und *saguṇa* sind hier, wie die Verbindung mit *para brahman* zeigt, in ihrer vedantischen Bedeutung „qualitätlos" und „qualitäthaft" zu nehmen, und *guṇa* hat nicht wie in dem *saguṇa* des Vṛhaspatitattva v. 10 (Darstellung des Wesens Sadāçivas) die Bedeutung „mit (göttlichen) Eigenschaften versehen". Man sieht ohne weiteres, dass die Verdoppelung des *einen vindu* im Zusammenhang mit dem Auftreten der genannten Gegensatzpaare stehen muss. Man hat demnach als ursprüngliche Grösse den *einen vindu* anzunehmen. Dementsprechend hat man auch in der ersten Gruppe als Grundgleichung anzusetzen *vindu* = *para brahman* = *Sadāçiva* (allein, s. u.). Hier stehen wieder zwei Anschauungen nebeneinander. Sadāçiva ist, wie die zu erschliessende Gleichsetzung zeigt, deutlich als der höchste Gott gedacht; das Attribut *vāyubhūta* kennzeichnet ihn aber als diesen Gott in seiner immanenten Form[1]). Nur hierzu passt die Zweizahlh der *vindus*. Der eine *vindu* verkörpert Sadāçiva in der Transzendenz, der andere Sadāçiva in der Immanenz. So erklären sich ganz zwanglos die ganzen festgestellten und zu erschliessenden Anschauungen. Die Verbindung mit dem Winde lässt erkennen, dass Sadāçiva in seiner immanenten Form doch wohl als der Gott des Yoga und der Yogins zu denken ist, denn es besteht hier sicher eine Beziehung zur *prāṇāyāma*-Praxis des Yoga.

Dass diese mit der Rezitation des Lautes *om* verknüpft war, lässt sich schon aus dem Auftreten des Begriffes *bindu* schliessen (vgl. das bereits über die Arten des *praṇava* im Bhuvanakoçā II Gesagte,

---

[1]) vgl. das Wesen der Schüler Īçvaras S. 204 ff.

s. S. 138), des weiteren aus der auch im Vṛhaspatitattva zu belegenden Verknüpfung des Rezitation des *om*-Lautes mit der *prāṇāyāma*-Praxis (v. 55), ferner aber auch aus den hierher zu stellenden Angaben von 11, 57—58:

ātman befindet sich im rechten Nasenloch
antarātman im linken Nasenloch
paramātman in der Nasenspitze.
Das sind die Arten des *praṇava*.

Das Bindeglied zu der vorigen Spekulation bildet die Yoga-Komponente dieser Angabe, ferner auch das sonstige Auftreten Sadāçivas im 11. Kapitel. *ātman*- (und Trimūrti-)Spekulation auf der einen Seite (vgl. Bhuvanakoça I, 3, 78 f. S. 98), *prāṇāyāma* und die mit ihm eng verbundene *praṇava*-Mystik auf der anderen Seite sind hier miteinander verknüpft worden.

Die Grundform der vorstehenden Lehre ist wohl zu sehen in der Angabe der unmittelbar folgenden Verse 11, 58—59:

Der *ātman* ist das Ausatmen, Çiva ist das Einatmen; die Vereinigung der beiden ist *ātmeçvarasaṃyoga* (die Vereinigung von *ātman* und Īçvara) und ist *vayūbhūta* Çiva (z.T. nach C).

Hiervon dürfte die zu 11, 57—58 eine schematisierte Parallelform sein. Die Angabe ist im übrigen klar. Die Beziehungen auch zu 11, 19 ff. usw. liegen auf der Hand. In beiden Fällen wird die Gottheit in Windgestalt genannt. Interessant ist es dabei aber, dass an dieser Stelle Çiva und nicht Sadāçiva erscheint. Das ist kennzeichnend für das Verschwimmen der einzelnen Form der Gottheit ineinander, das sonst besonders im Vṛhaspatitattva sehr merkbar ist.

Im vorliegenden Zusammenhange der Untersuchung der Bestandteile des Lautes *om* ist das Wichtige des oben behandelten Komplexes die Auffassung des Sadāçiva als der höchsten Gottheit vedantischen Gepräges, welche mit dem *vindu* wesensgleich ist.

Sie lässt nämlich erkennen, dass im Gegensatz zu den Vorstellungen des Bhuvanakoça II zu einer bestimmten Zeit nicht *nāda* und Paramaçiva die Spitzen einer fünfgliedrigen Stufung und damit die höchsten Prinzipien lautspekulativen und çivaitischen Gepräges waren, sondern *vindu* und Sadāçiva als Gipfelpunkte einer vierfachen Stufung lautlichen und çivaitisch bestimmten Gepräges. Wie ist das zustande gekommen?

Die Entwicklung dürfte sich folgendermassen abgespielt haben. Das Grundschema des Bhuvanakoça II, *niṣkala-sakala* hat sich auf

der einen Seite, wie mit der Lehre von den drei Arten des Lautes *om*, mit derjenigen von dessen drei Bestandteilen verbunden. Das Ergebnis war, dass man den drei Lauten *a*, *u*, *m* eine transzendente Gröse lautlichen Gepräges überordnete und dabei auf *vindu*, den Nasalpunkt als Auslauf der Rezitation, verfiel.

Dieser Neubildung entspricht auf theistischem Gebiet die Einführung des bereits den Mittelpunkt eines eigenen Systems bildenden (s. u.) Sadāçiva als der Transzendenz über der Trimūrti. Diese ist im Bhuvanakoça II gleichfalls nur zu erschliessen aus der fünffachen Stufung 11, 64 f (s. S. 149), wo über der Trimūrti (Brahmā, Viṣṇu, Rudra) Paramaçiva und Sadāçiva stehen.

Die Auffassung vom Wesen des Sadāçiva, die in der oben behandelten Lehre von Bhuvanakoça II 11, 19 ff. erscheint, passt durchaus zu der hier anzusetzenden, insofern Sadāçiva dort mit einem Absolutum vedantischer Prägung gleichgesetzt wird und eine vedantische Auffassung Sadāçivas als über der immanenten Trimūrti stehend entsprechend der ganzen Art und Weise der Anschauungen von Bhuvanakoça I und II zu postulieren ist.

Das ist aber nicht Sadāçivas ursprüngliches Wesen. Dieses ist von anderer Art. Sadāçiva ist wie Paramaçiva eine Steigerung des Namens Çiva. Sie betont aber nicht wie ersterer das alles überragende Wesen des Gottes als eines vedantischen Absolutums, sondern seine Güte, denn der Name bedeutet „der immer Gütige". Bei einer derartigen Betonung des Elementes der Güte ist, vor allem im Rahmen der hier vorliegenden spekulativen Prägungen des Çivaismus, an einen Euphemismus kaum noch zu denken. Viel eher kan man daran denken, dass hier eine *bhakti*-Form des Çivaismus zu Worte kommt. Dieser Sadāçiva hat vier *çaktis*: *kriyāçakti*, die „Betätigungsmacht", *jñānaçakti*, „die Erkenntnismacht", *vibhuçakti*, „Die Durchwaltermacht", *prabhuçakti*, „die Herrenmacht". Das geht erstens aus der Aufzählung dieser *çaktis* unmittelbar hinter Sadāçiva 11, 82 ff. hervor, stimmt aber auch zu dem, was das Vṛhaspatitattva sagt (AJ Erklärung zu v. 10 ff.). Von diesen *çaktis* sind nur die beiden ersten zu belegen. Trotzdem lassen sich auch die zwei letzten erklären. Was zunächst *kriyāçakti* und *jñānaçakti* angeht, so sind diese als Attribute der erlösten und damit in ihrem eigentlichen gottgleichen Zustande befindlichen Seele im Pāçupata bekannt (Gaṇakārikā, S. 9 f., Bhandarkar, o.c. S. 125). Sie sind also auch der Gottheit eigen, werden ihr aber in den genannten Kompendien

nicht unmittelbar zugeschrieben[1]). Dass sie aber der Gottheit direkt zugehören, ergibt sich aus den Spekulationen der späteren Texte (vgl. z.B. Mṛgendratantra I 2, 5—6). Aber nicht zur in diesen, auch in der Çvetāçvatara-Upaniṣad 6, 8 erscheinen sie schon in Verbindung mit *bala* als zwei der Aspekte der höchsten *çakti* Gottes. Hierüber wird anlässlich der Behandlung des späten Çaiva-Systems noch ausführlich zu sprechen sein. Hier muss die einfache Feststellung ihres Vorkommens im Pāçupata und in der Çvetāçvatara-Upaniṣad genügen. Gerade das letztere ist deswegen wichtig, weil die beiden anderen *çaktis* sich letzten Endes auch auf Vorstellungen der Çvetāçvatara-Upaniṣads zurückführen lassen. Die *kriyāçakti* und *jñānaçakti* kennzeichnen die Gottheit vor allem als Seele besonderer Art. Die beiden anderen *çaktis* nehmen auf den Begriff der Gottheit an sich Bezug. Die „Durchwaltermacht" meint den Aspekt der Gottheit als Weltdurchwalter, also das unpersönliche Element in der persönlichen Auffassung (Weltseele), das in der Çvetāçvatara-Upaniṣad immer wieder zum Ausdruck gebracht wird und am prägnantesten in der Definition 4, 4: *„tvaṃ vibhutvena vartase"* „(ohne Anfang) verweilest du (in der Welt) mittels deiner Eigenschaft als Alldurchwalter" auftritt. Hier liegt sogar die Bezeichnung *vibhu* schon vor. Ebenso findet sich die Herrschereigenschaft Gottes immer wieder in der Upaniṣad betont, ohne dass aber der typische Ausdruck *prabhu* auftritt. (Vgl. etwa 3, 2: *ya imāṃl lokān īçata īçinībhiḥ*" der diese Welten beherrscht mittels seiner Herrscherkräfte" und 6, 7 *tam īçvarāṇām paramaṃ maheçvaram* „ihn, den höchsten grossen Herrn der Herren" sowie *patiṃ patīnāṃ paramaṃ parastād* „den höchsten Herrn der Herren, im Jenseits befindlich").

Die beiden *çaktis, vibhuçakti* und *prabhuçakti* müssen also in Entsprechung zu *kriyāçakti* und *jñānaçakti* gebildet worden sein. Wie ist man dazu gekommen? Rein formell betrachtet, hat man die Zahl der *çaktis* verdoppelt. Das kann zunächst einmal als Erweiterung oder Überhöhung des Pāçupata-Gottesbegriffes mit den zwei *çaktis* bzw. der doppelten *çakti* angesehen werden. Dass dieses hier vorliegt, ist vielleicht daraus zu entnehmen, dass der Begriff des „Herrn" mit anderer Bezeichnung, *prabhu* „Herr" dem der Gottheit Sadāçiva untergeordnet ist. Durch die ergängende Doppelbildung ist dabei gleichzeitig eine gewisse gedankliche Lücke zwischen dem Begriff des *pati* und demjenigen der Gottheit als besonderer Art von Seele

[1]) Nur Gaṇakārikā S. 11: *niratiçayadṛkkriyāçaktiḥ* (l. *-çaktitvaṃ*) *patitvam* (nachträglich festgestellt).

geschlossen worden. Um die fragliche Doppelbildung zu ermöglichen, hat man dabei auf eine alte Vorstellung (Gott = Weltseele und Herr) die schon in der Çvetāçvatara-Upaniṣad vorliegt, zurückgegriffen. Im Hintergrunde muss die Doppelbildung mit dem Ziel der Erreichung der Vierzahl von *çaktis* irgendwie durch die Vorstellung von der vierfachen Form der Gottheit (s. S. 159 ff.) beeinflusst worden sein, die gewissermassen das Gerüst geliefert hat. Nicht unmöglich ist es auch, dass die fünf-mantra-Form irgendwie auf die Neubildung eingewirkt hat; man muss hier berücksichtigen, dass Sadāçiva und seine vier *çaktis* zusammen eine Fünfzahl ergeben und dass späterhin die fünf mantras den Körper Sadāçivas ausmachen (vgl. Mṛgendratanta I, 13, 194).

Man geht nach allem wohl nicht fehl, wenn man in Sadāçiva die Gottesgestalt einer Form des Theismus sieht, die das Pāçupata zu überhöhen versucht. Man kann sich dabei nicht des Eindruckes erwehren, dass zwischen der Figur des Sadāçiva und den ihr in den *çaktis* zugeschriebenen Wesenszügen eine gewisse gedankliche Lücke vorhanden ist, insofern deutlich zwei Komponenten zu unterscheiden sind, eine bhakti-Komponente und eine mehr spekulative Komponente. Hieraus darf man wohl schliessen, dass die Figur des Sadāçiva mit der ja in ihr zu erschliessenden Note der bhakti (s. S. 143) entweder bereits als Mittelpunkt einer Çivabhakti bestand und für die Ausbildung einer neuen Richtung des Çivaismus im Wettstreit mit dem Pāçupata verwendet wurde, oder aber, dass Sadāçiva als Neuschöpfung von vornherein der Kristallisationspunkt dieser neuen Richtung war. In dem einen Falle wie dem anderen dürfte dann die spekulative Unterbauung durch die Lehre von den vier *çaktis* unter dem Einfluss des und in einem gewissen Gegensatz zum Pāçupata erfolgt sein.

Sollte man nun nicht weiter vermuten, dass die Richtung des Çivaismus mit Sadāçiva in seiner ursprünglichen Gestalt als persönlicher Gott dem Kern des Çaivasiddhānta in seinen ersten Formen (s. S. 157 f.) zuzurechnen ist so zwar, dass Sadāçiva ohne Beziehung zur Trimūrti den Mittelpunkt einer bereits theologisch überarbeiteten Sadāçiva-*bhakti* bildete? Man hätte dann anzunehmen, dass dieser Sadāçiva-Theismus erst vedantisiert (Gleichsetzung mit *para brahman*, s.S. 140 ff.) worden wäre, aber ohne Verlust seiner *çaktis*, nach der Weise des Gottes in der Çvetāçvatara-Upaniṣad, und dann als Entsprechung zu *vindu* über die Trimūrti = *a, u, m* gesetzt worden wäre. Für die Richtigkeit dieser Herstellung spricht es, dass im späteren Çaiva-

System die persönliche Auffassung der Gottheit immer wieder die massgebliche wird (vgl. Mṛgendratantra I 3—5; Schomerus, der Çaiva-Siddhānta S. 44—100).

Wenn man von dem allgemeinen Gepräge des Bhuvanakoça II selbst ausgeht, muss man zunächst annehmen, dass für die vedantische Umbildung des Theismus die in dem Begriffe *niṣkala* = *om* ihren Gipfelpunkt findende Lehre von *niṣkala* und *sakala* = Transzendenz und Immanenz bezw. durchwaltete Materie (s. S. 139 f.) hier ihre Wirkung ausgeübt hat.

Mitgewirkt hat bei der fraglichen Vedantisierung aber fraglos auch die Lehre vom vedantisch-buddhistischen Absolutum çivaitischer Prägung im Bhuvanakoça I. Das ist schon aus dem Vorkommen des buddhistischen Begriffs *çūnya* (*çūnyatara*) im Bhuvanakoça II zu entnehmen (8, 22, 35). Das besonders Kennzeichnende für den Çaivasiddhānta des Bhuvanakoça II wäre dann insbesondere die Herstellung der Parallele zwischen Manifestationen lautlichen und solchen çivaitisch bestimmten Gepräges, die für die weitere Entwicklung des Çaivasiddhānta von höchster Bedeutung wird (s. S. 151 ff. und S. 169 ff.).

Die Entwicklung ist nämlich auf lautlichem wie auf çivaitischem Gebiet noch weiter gegangen. Es machte sich bei der Vierzahl *vindu, a, u, m* der Einfluss der Fünfzahl (vgl. die fünf-mantra Form in 8, 12 f. S. 148) bemerkbar. Dieser führte dazu, dass man über *vindu* noch eine fünfte lautliche Grösse *nāda*„ den „Nachhall" als die folgerichtige Ergänzung des „Nasalpunktes" einführte. Auf çivaitischem Gebiet setzte man in Entsprechung zu *nāda* den Paramaçiva über Sadāçiva, Paramaçiva, der „höchste" Çiva könnte an sich als Übersteigerung in Entsprechung zu Sadāçiva gebildet worden sein. Das ist durchaus denkbar. Es besteht aber die andere Möglichkeit, dass nämlich Paramaçiva als Absolutum çivaitischer Prägung als Entsprechung zum *niṣkala* geschaffen worden ist mit seinen drei immanenten Erscheinungsformen und zunächst *neben*, nicht über der Figur des Sadāçiva gestanden hat, und diese Lösung ist im Ganzen wohl die wahrscheinlichere. Dafür spricht erstens die Identifikation des *niṣkala* mit Paramaçiva in 9, 47 (s. S. 139), die zum mindesten zeigt, dass Paramaçiva nicht an den Platz über Sadāçiva gebunden war, weiter aber die Art und Weise, wie im Vṛhaspatitattva Paramaçiva und Sadāçiva einander trotz der vorhandenen Unterordnung bis zu einem gewissen Grade nebengeordnet sind. Das zeigt die ausdrückliche Benennung des Sadāçivatattva (v. 10) als *savyāpāra Çiva* „der tätige

Çiva". Für Paramaçiva wäre *nirvyāpāra Çiva* „der untätige Çiva" zu ergänzen. Die untätig in sich selbst ruhende Form der Gottheit steht für die Inder höher als die tätige; man spürt aber in der Verwendung des gleichen Nenners doch so etwas wie eine Nebeneinanderordunug der beiden Aspekte heraus. Die Verwendung von Paramaçiva als Höchstpunkt der Stufungen bzw. Zusammenstellungen 7, 24 ff. und 10, 2 f. oberhalb bzw. als Mittelpunkt einer Gruppe von vier Manifestationen, entspricht formell wiederum der Stellung des Paramaçiva in der bereits erwähnten fünffachen Stufung (s. S. 149). Nimmt man nun an, dass Paramaçiva zunächst als Parallele zu *niṣkala* geschaffen worden ist (s. o.), so ist es angesichts der vedantischen Grundrichtung der Spekulationen im Bhuvanakoça II und der damit verbundenen Höherbewertung des in sich selbst ruhenden Absolutums vedantischer Prägung ohne weiteres verständlich, dass Paramaçiva dem Sadāçiva übergeordnet wurde.

Über das vedantische Gepräge der Gestalt des Paramaçiva kann kein Zweifel bestehen. Was man sich unter ihm vorzustellen hat, zeigt zunächst seine Identifikation mit *antasūkṣma nirākāra* „die äusserste Feinheit, die ohne Gestalt ist" in der weiter unten zu besprechenden Gleichsetzungsreihe 8, 15 (s. S. 151), mit einer Variante des Begriffes *sūkṣma* „das Feine" (vgl. S. 165 f.). Danach ist Paramaçiva die Verkörperung der Transzendenz, wie sie unter dem Gesichtswinkel der mystischen Erfahrung erfasst wird. Für die weiteren Angaben muss man das Vṛhaspatitattva zu Rate ziehen. Dessen Beschreibung des Paramaçivatattva in v. 7—9 lässt gar keinen Zweifel daran, dass Paramaçiva — über den Begriff *tattva* wird im Rahmen der Behandlung des Vṛhaspatitattva noch zu sprechen sein — das çivaitische Absolutum vedantischer Prägung mit buddhistischem Einschlag (*çūnyavāda*) bezeichnet. Das Vṛhaspatitattva stellt zwar eine jüngere Entwicklungsstufe der Auffassung vom Wesen der höchsten Realität dar, doch ist der Abstand nicht derartig, dass man die Angaben über Paramaçiva nicht hier, zum mindesten dem Grundgehalt nach, einsetzen darf. Dies gilt umso mehr, als auch die Bezeichnung *antasūkṣma nirākāra* hier nur diejenige des Absolutums sein kann. Nicht dass diese Bezeichnung nicht auch auf eine Gottesauffassung angewendet werden könnte, die im Grunde persönliches Gepräge trägt, aber im Rahmen des Bhuvanakoça II und des hierin ihm gleichen Bhuvanakoça I ist, wie man immer wieder feststellen kann, das vedantische Absolutum die massgebliche Form der höchsten Wahrheit. Darüber hinaus ist im Bhuvanasaṃkṣepa die Bezeichnung *atisūkṣma* in der

Wesensbestimmung des höchsten Prinzips vedantischer Prägung (v. 5 S. 165) zu vergleichen.

Es ergibt sich also mit aller Deutlichkeit, dass Paramaçiva das çivaitische Absolutum vedantischer Prägung ist.

Die lautspekulative Fünfzahl der Bestandteile des *om*-Lautes erscheint 8, 12—13 in Gleichsetzung mit der fünf-mantra-Form Çivas. Aus den Angaben der beiden Verse und ihrer AJ Paraphrase ist folgendes Schema zu entnehmen:

trigaṇa	= Sadya (= Sadyojāta)	Gleichsetzung nach C
	= Vāma(deva)	
	= Aghora	
vindu	= Tatpuruṣa	
nāda	= Içāna.	

Aus der Erwähnung der *guṇas* im 4. pada von v. 12 kann man vermuten, dass hier statt *trigaṇa* zu lesen ist *triguṇa,* die drei *guṇas.* Es werden dort nämlich zusammen aufgeführt *trigaṇa, puruṣa,* Īçāna und *guṇalakṣaṇa* „das Kennzeichen der *guṇas*". Diese Vermutung trifft auch wohl das Richtige (vgl. die Verwendung der *guṇa*-Lehre innerhalb der fünffachen Form Çivas im Bhuvanakoça I S. 92). Soviel steht aber fest, dass mit den *trigaṇa* die drei Bestandteile des *om*-Lautes *a, u, m* gemeint sein müssen, denn in v. 13 ist von dem *piṇḍita praṇava* dem „zusammengeballten *praṇava*" die Rede, der mit *vindu* und *nāda* geschmückt (*vindunādena bhūṣita*) ist, und v. 13 gehört, da er als Lohn der Übung dieses *praṇava* die Befreiung von der Wiedergeburt verspricht, als Abschluss zu v. 12. *trigaṇa* ist demnach = *a, u, m* zu setzen. Andererseits besteht aber, wie der Hinweis auf die „Kennzeichen der *guṇas*" zeigt, zweifellos eine spekulative Beziehung zwischen der Lehre von den *trigaṇa* und den drei *guṇas.* Diese sind gleichgesetzt mit *a, u, m* zu denken.

Abgesehen von der soeben erschlossenen Identifizierung der *trigaṇa-triguṇa* mit den Lauten *a, u, m* ist die Gleichsetzung mit den Bestandteilen der fünf-mantra-Form *Çivas* bemerkenswert. Sie lässt erkennen, dass man die beiden lautlichen Fünfergruppen als durchaus gleichwertig empfand und, was noch wichtiger ist, dass die fünf-mantra-Form hier nicht die Verkörperung der Immanenz, wie meistens im Bhuvanakoça I ist (s. S. 91 ff.), sondern mit ihren Bestandteilen Içāna und Tatpuruṣa, den Entsprechungen zu *nāda* und *vindu,* selbst in der Transzendenz liegt. Hieraus ergibt sich weiter für den Bhuvanakoça II wenigstens in gewisser Beziehung ein Nebeneinander

und nicht ein reines Nacheinander in seinem Verhältnis zum Bhuvanakoça II.

Wenn nun die drei Laute *a, u, m* mit den drei *guṇas* des Sāṃkhya gleichgesetzt erscheinen, so könnte man zunächst annehmen, dass die Gleichsetzung in lockerer Weise auf Grund der Dreizahl erfolgt ist. Das ist aber nicht sehr wahrscheinlich. Vielmehr liegt ihr zugrunde die bereits besprochene Einteilung *niṣkala-sakala,* Transzendenz und Immanenz, die letzten Endes aber auf Sāṃkhya-Vorstellungen, d.h. solche dualistischen Gepräges zurückgeht, und es liegt hier der erste Fall vor, in dem der Monismus des çivaitischen Vedānta im dualistischen Sinne umgebogen erscheint (s. S. 155). Eine andere Frage ist es allerdings, ob die fragliche Gleichsetzung in der vorliegenden Stufung von Rechts wegen zu Hause ist oder ob man sie nicht aus einer anderen Stufung hierher übertragen hat. Dies letztere ist in der Tat (s. S. 154), anzunehmen.

Der fünffachen Spekulation der Lautmystik entspricht, wie bereits festgestellt (s. S. 146), die fünffache çivaitische bzw. çivaitisch bestimmte Abfolge von Göttern Paramaçiva-Sadāçiva-Trimūrti. Diese erscheint in Gleichsetzung mit Sāṃkhya- und anderen Prinzipien 11, 64—65:

Galle (*pitta*) = Paramaçiva (C: *-tatva*)
Herz = Sadāçiva (C: *-tatva*)
manas = Brahmā
buddhi = Viṣṇu
ahaṃkāra = Rudra.

Die eigenartige Umkehrung der Trimūrti, die nur hier statthat, sodass Brahmā statt, wie zu erwarten, Rudra, an erster Stelle unter Sadāçiva auftritt, ist nicht zu erklären. Nicht ganz klar sind auch die Gleichsetzungen Galle = Paramaçiva, Herz = Sadāçiva, vor allem die erstere. Für die zweite muss man sich daran erinnern, dass 11, 26 ff. (s. S. 140 ff.) Sadāçiva in Windgestalt als im Herzen wohnend beschrieben wird. Die Gleichsetzung Paramaçivas mit der Galle ist vorläufig nicht zu deuten. Man muss aber hinter diesen Identifikationen wahrscheinlich noch andere suchen, nämlich solche des Paramaçiva und Sadāçiva mit Prinzipien aus dem Bereiche der Sāṃkhya-Spekulation. Welche sie sind, lässt vielleicht die Voranstellung von *manas* erraten. Diese erinnert an die Bedeutung, welche dem *manas* vedantischer Prägung in Bhuvanakoça I, 5, 1 ff. zukommt (s. S. 114 ff.) und daran, dass dort das *manas* das *kaivalya* meditiert. Hieraus

kann man schliessen, dass im vorliegenden Zusammenhange über *manas* vielleicht *kaivalya* und *parakaivalya* zu ergänzen sind als diejenigen Entitäten, die mit Sadāçiva und Paramaçiva identisch sind. Man hätte dann hier wiederum ein merkwürdiges Durcheinander von vedantischen und Sāṃkhya-Vorstellungen (vgl. auch S. 210 f.). Zu vergleichen wäre, wenn man *manas* = *citta* setzt, die später zu besprechende Stufung von Bhuvanasaṃkṣepa 100 ff. (s. S. 178 ff.): *citta* -*kaivalya-parakaivalya* = Çiva-Sadāçiva-Paramaçiva.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Spekulation von 7, 1—5, wegen der Art ihrer Verwendung von *manas, buddhi, ahaṃkāra* usw.

utpatti	*manas* = Brahmā *buddhi* = Viṣṇu *ahaṃkāra* = Çiva	= *ukāra*
sthiti	*buddhi* = Çiva *ahaṃkāra* = Brahmā *manas* = Viṣṇu	= *akāra*
līṇa	*ahaṃkāra* = Brahmā *manas* = Viṣṇu *buddhi* = Çiva	= *makāra*

Der *ma*-Laut geht in den *vindu* ein, dieser (?) in den *nāda*, (vgl. 11, 4 ff. S. 151 ff.).

Bemerkenswert ist hier die Erweiterung der Stufung *manas-buddhi-ahaṃkāra* durch die Gleichsetzung dieser Grössen mit den drei Zuständen der Welt und den drei Bestandteilen des *om*-Lautes unter Verdreifachung der Dreizahl *manas* bis *ahaṃkāra*. Man geht, da *nāda*(?) — *vindu* die ganze Konstruktion überhöhen, vielleicht nicht fehl in der Annahme, dass es sich hier um das Ergebnis einer Vermischung der Spekulation über die Trimūrti und die Zustände der Welt bzw. die drei alten Teile des *om*-Lautes mit der neueren fünffachen Unterteilung der heiligen Silbe einerseits und mit der *manas* — *ahaṃkāra*-Komponente der vorigen Stufung handelt. Die Trimūrti hätte man sich wegen der Bezeichnung Çiva in der altertümlichen Form vorzustellen (s.S. 135 f.), in der Çiva gleichzeitig transzendente Gottheit und Immanenz ist. Inwieweit man in der hier vorliegenden zusammengesetzten Stufung aber die sonst vorkommende (s. u. S. 155) Gleichsetzung (*nāda* = Paramaçiva bzw.) *vindu* = Sadāçiva voraussetzen darf, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. An sich ist es aber unwahrscheinlich, dass (*nāda* und) *vindu* allein ohne theistische Entspre-

chungen über der Trimūrti stehen. Man hat dann schon hier die später so wichtige (s.S. 155 ff.) Stufung Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva[1]).

In den Bereich dieser vorstehend besprochenen Stufungen gehört noch hinein diejenige von 8, 15, die ganz die gleichen Gottheiten wie 11, 64 ff. aufweist, aber andere Entsprechungsgrössen hat:

Brahmā = *prakṛti*
Viṣṇu = *ātman*
Rudra = *paramātman*
Sadāçiva = *antarātman*
Paramaçiva = *antasūkṣma nirākāra* (die äusserste Feinheit, die ohne Gestalt ist).

Hier ist eine ursprüngliche Dreiteilung *prakṛti-puruṣa*-Absolutum (S. 92, 96) mittels einer Überlagerung durch die Lehre von den drei Arten des *ātman* mit dem Absolutum darüber, wie sie Bhuvanakoça I 3, 76 aufweist (s. S. 107 f.), zur Fünfzahl erweitert worden. Im Gegensatz zum Bhuvanakoça I erscheint jedoch an Stelle des buddhistisch bestimmten *nairātmya* der vedantische (*sūkṣma*) Begriff des *antasūkṣma nirākāra*.

Zu beachten ist es, dass hier die Trimūrti in derjenigen Reihenfolge (Rudra unter Sadāçiva) auftritt, die man an sich erwarten würde. Eine Beziehung dieser Fünfergruppe zu den fünf Teilen des Lautes *om* ist auch hier anzunehmen.

Als Fortbildung der beiden fünffachen Stufungen mit ihren angeführten Varianten erscheint eine sechsfache Stufung auf lautlichem Gebiet ebenso wie im Bereiche des Theismus. Der Ausgangspunkt der neuen Entwicklung liegt in ersterem. Man hat nämlich, um sozusagen das Gleichgewicht zwischen *niṣkala* und *sakala* wieder herzustellen, als dritte Grösse des ersteren *ardhacandra* (s. S. 140) eingeführt (*nāda-vindu-ardhacandra*: *a*, *u*, *m*). Hierher gehört 11, 4—18:

a = *utpatti* = *bhūr* = Körper Brahmās
u = *sthiti* = *bhuvaḥ* = Körper Viṣṇus
m = *pralīna* = *svaḥ* = Körper Īçvaras.

a = rechte Seite der Gestalt
u = linke Seite der Gestalt } (*mūrti*) (Bhaṭāras)
m = Mitte der Gestalt

[1]) Da *nāda* nicht genannt wird, ist wohl eher an eine Entsprechung (*kaivalya*, s. S. 149) = *vindu* = Sadāçiva als Abschluss zu denken und die ganze Vorstellung dem *vindu*-Sadāçiva-Bereich zuzuweisen (S. 140 ff.).

a = Geschlechtsteil
u = Nabel
m = Herz.

Der *m*-Laut geht in den *ardhacandra* ein, dieser in den *vindu*, dieser in den *nāda*, aus dem die gleichen Prinzipien dann wieder hervorgehen.

a = Gesicht
u = linkes Nasenloch
m = rechtes Nasenloch.

a = Nasenspitze
u = linkes Auge
m = rechtes Auge.

a = linkes Ohr
u = rechtes Ohr
m = Haupt.

a = *pūrvasvara* (nach C: Ursprung des Lautes)
u = *madhyasvara* (nach C: Mitte des Lautes)
m = *svarānta* (Ende des Lautes).

Involutionsreihe: *u-a-m-ardhacandra-vindu-nāda*, daran anschliessend:
Evolutionsreihe: *nāda-vindu-candra-jagat* (= *viçva*).

Die ganze Darstellung wird zusammengehalten und als Einheit gekennzeichnet durch den in v. 8—13 immer wiederkehrenden Versschluss: *tryakṣaraṃ ca nigadyate* „(damit) wird der *tryakṣara* (gemeint: das Wesen der drei Silben) verkündet"; die çlokas sind gerade diejenigen, welche die Gleichsetzungen mit den Körperteilen angeben. Aus der AJ Wiedergabe von v. 13 ergibt sich, dass es sich hier durchweg um den Körper der Gottheit handeln muss (*ikang ukāra ya netra Bhaṭāra kiwa ..ikang makara ya ta netra Bhaṭāra ri tĕngĕn* „der *u*-Laut, der ist das linke Auge Bhaṭāras ... der *m*-Laut, der ja ist das Auge Bhaṭāras zur Rechten"). Da der Zweck der Anweisung ist, die Identität mit der Gottheit zu verwirklichen, liegt aber auch hier natürlich ein Aufsetzungsritual vor (s. u. S. 156 ff.). Die einleitende Identifikation der drei Einzellaute mit den Zuständen der Welt, den drei mystischen Welten und der Trimūrti gibt das çivaitische Leitmotiv für die folgenden an sich nicht eigentlich çivaitischen Identifikationen ab. Eigenartig ist die Trennung, welche im Gegensatz zu der Zusammenfassung des Inhalts der Stufung

mittels des oben genannten Versschlusses durch das Auftreten der Involutions- und Evolutionsreihe nach der Gleichsetzung *m* = Herz verursacht wird. Inwieweit diese zu deuten ist, wird sich alsbald bei der abschliessenden Besprechung der Stufung erklären lassen. In jedem Falle darf man mit Sicherheit annehmen, dass an dieser Stelle der ursprüngliche Abschluss einer Stufung Nabel bis Herz vorliegt. Im Zusammenhang hiermit ist es dabei von Wichtigkeit, dass mehr als einmal gerade das Herz als der Wohnsitz der Gottheit hervorgehoben wird (S. 86, 140). Die beiden fraglichen Stufungen der Involution und Evolution schliessen sich an diese wichtige Manifestationsstelle im Bereiche des Körperlichen zwanglos an (s. u.). Über der Stufung Nabel bis Herz erscheinen dann die weiteren Gleichungen der Teile des *om*-Lautes mit einzelnen Teilen des Hauptes. Man darf, wenn man hierzu 11, 80—84 vergleicht (s. S. 155 ff.), annehmen, dass auch diese Gleichsetzungsgruppe ursprünglich selbständig war (Sitz der Gottheit im Haupte). Auch diese Gruppe von Identifikationen wird mit einer Einfaltungs- und Entfaltungsreihe abgeschlossen. Die Gleichsetzung *a* = *pūrvasvara* usw. dürfte aber den ursprünglichen Abschluss dieser Gruppe gebildet haben. Das Wesen des Lautes *om* wird hier als das des Lautes an sich, das göttlichen Urlautes mit kosmogonischen Fähigkeiten, noch einmal zusammengefügt. Hieran ist als neuer Abschluss die Involutions- und Evolutionsreihe angefügt worden. Die hier erscheinende Trimūrti-Vorstellung muss, das ist noch ausdrücklich festzustellen, in den beiden ursprünglich selbständigen Stufungen teils ausgesprochen, teils nur im Hintergrunde stehend, die alte Grundlage der Stufungen gebildet haben.

Es gehen hier offenbar zwei Vorstellungen durcheinander. Einmal sind zwei früher für sich stehende Gleichsetzungsreihen unter dem Gesichtspunkt des *tryakṣara* mittels des gleichen Versschlusses zusammengehalten und bilden, insofern sie den gesamten Körper befassen, eine konstruktive Einheit, andererseits hat jede von ihnen ihren eigenen Abschluss in den Grössen *ardhacandra-vindu-nāda*; sie stehen also wieder für sich. Da der jeweilige Abschluss immer in einem Verse oder Versen für sich steht (v. 11; 17—18), kann es sich hierbei recht wohl um einen nachträglichen Einschub in die alte Stufung im Anschluss an die frühere Selbständigkeit ihrer Komponenten handeln. Mehr lässt sich vorläufig über diesen Punkt kaum sagen.

Die sechsfache Stufung der Lautspekulation hat ihre genaue

Entsprechung im Bereiche des Theismus. Diese findet sich 9, 39: Die drei Götter Paramaçiva-Sadāçiva-Sadārudra sind die dreifache Ursache der *guṇas* (*trividhaṃ guṇakāraṇam*). Letztere sind als genaue Entsprechung zu *a, u, m* zu betrachten. Die *guṇa*-Lehre ist hier zu Hause und von hier in die fünffache Stufung *nāda-vindu-a-u-m* (s. S. 148 f.) hineingebracht worden.

Diese Gruppierung im Bereiche der theistischen Spekulation ist auf die Weise zu erklären, dass man die nicht-çivaitischen Bestandteile der Trimūrti, als in der immanenten Form Çivas innerhalb der Trimūrti befasst, fortliess (s. u.), den sich ergebenden drei Gottheiten als Erscheinungsformen des *niṣkala* die drei Konstituenten, als Verkörperung des *sakala*, gegenüberstellte und auf diese Weise eine theistisch orientierte Sechszahl schuf.

Diese Entwicklung ist sekundär. Den Anstoss zu der innerlich vorgeformten (s. o.) Verkürzung der Trimūrti auf ihren Çiva-Bestandteil hat die Dreizahl *nāda-vindu-ardhacandra* gegeben, und zwar lassen sich drei Prägungen der Götterdreizahl feststellen, von denen die dritte jedoch erst ausserhalb des Bhuvanakoça II eine Rolle spielt. Sie sind zu entnehmen aus den Stufungen 11, 80—84 und 8, 17—18 = 9, 43—44 (s. S. 155 ff. und S. 155). Die Stufungen lauten im einzelnen: Paramaçiva-Sadāçiva-Rudra bzw. Paramaçiva-Sadāçiva-Sadārudra bzw. Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva. Für den Bhuvanakoça II sind die beiden ersten die allein massgeblichen. Die Stufung *nāda-vindu-ardhacandra* usw, hat hier aber nicht in der Sechszahl, sondern in der Vierzahl eingewirkt, und zwar in der Ausprägung der in 8, 20 f. vorliegenden lautlichen Stufung Es sind dort zwei Stufungen zusammengestellt, eine Entfaltungsreihe und eine Einfaltungsreihe. Die erste der beiden lautet: *nāda-vindu-ardhacandra -jagat* (C: *oṃkāra*). Die zweite ist: *viçva* (= *jagat*) (C: *oṃkāra*)-*ardhacandra-vindu-nāda-niṣkala*. Das ursprüngliche ist hier die vierfache Stufung. In der zweiten ist *niṣkala*, der Oberbegriff der drei folgenden (s. u.), hinzugefügt, teils um eine Fünfzahl zu bekommen, teils aus dem immer wieder (s. S. 177) bei Einfaltungsstufen zu beobachtenden Streben heraus, das letzte Ziel des mystischen Strebens noch wieder eine Stufe höher in das Unsagbare, Unnennbare emporzuschieben. Dieser lautlichen Stufung entspricht die theistische mit Rudra-Sadarudra als Abschluss der Transzendenz. Der Begriff *jagat-viçva* gehört vielleicht ursprünglich in die theistische Stufung, denn folgerichtig wäre unter den Lautbegriffen der in der AJ Paraphrase durchaus mit Recht erscheinende *oṃkāra*

zu erwarten, oder ist ein gemeinsamer neuer Abschlussbegriff.

Man hat demnach zwei Stufungen nebeneinander: *nāda-vindu-ardhacandra -omkāra* (*viçva*) = Paramaçiva-Sadāçiva-Rudra bezw. Sadārudra-*viçva* als Ergebnis einer Verlagerung des Nachdrucks auf die Transzendenz zunächst in der lautlichen Stufung.

Diese beiden Abfolgen sind 8, 17—18 = 9, 43—44 als der fünf-mantra-Form (Verbindung zum Bhuvanakoça I hin!) wesensgleich[1]) genannt, wobei man der Fünfzahl wegen zur Kennzeichnung der *sakala*-Sphäre *pradhāna* und *puruṣa* ohne ihre Gottheiten eingesetzt hat unter Voranstellung von *pradhāna* in Übereinstimmung mit der eindeutig hier im Hintergrunde stehenden Einteilung Geist-Materie (s. S. 149). An dieser Stelle findet man zuerst die Form Sadārudra, die die engen Beziehungen zwischen dem zweiten und dritten Bestandteil der *niṣkala*-Sphäre andeuten soll. Die Gesamtstufung lautet:

Parama Çiva = *nāda* = Īçāna
Sadāçiva = *vindu* = Tatpuruṣa
Sadārudra = *ardhacandra* = Aghora
pradhāna = Vāmadeva (*pradhāna* und *puruṣa* sind
puruṣa = Sadyojāta = Mann und Weib)[2]).

Die sechsfache Stufung theistischer Prägung mit den drei *guṇas* (S. 154) dürfte nachträglich als Entsprechungsbildung zu der sechsfachen lautlichen Stufung auf der Grundlage der vierfachen Abfolge geformt worden sein, denn die massgebende Zusammenziehung der Gottheiten erklärt sich befriedigend nur aus der Einwirkung der entsprechenden drei lautlichen Prinzipen über *oṃkāra* auf die theistische Fünfzahl (s. o.).

Mit den eben behandelten Stufungen ist wegen der in ihnen erscheinenden Zusammenstellungen von Manifestationen zu verbinden die in 11, 80—84 enthaltene Gruppierung:

siddha = Sadāçiva
anta = Paramaçiva
siddha = Rudra.

anta = Sadāçiva
siddha = *kriyāçakti*
anta = *jñānaçakti*

---

[1]) bzw. als wesensgleich zu erschliessende. — [2]) Die Ausbildung der theistischen Vierzahl *könnte* auf der Grundlage dieser Gleichsetzzungsgruppe erfolgt sein; wahrscheinlicher: sekundäre Zerlegung von *viçva*.

siddha = *vibhuçakti*
anta = *prabhuçakti.*

si = Rudra
ddha = Īçvara
anta = Çiva.

si = Körper = Rudra
ddha = Herz = Īçvara
anta = Kopf = Çiva.

si = *bhūrloka*
ddha = *bhuvarloka*
anta = *svarloka.*

si = Erde
ddha = Äther
anta = Himmel.

si = rechtes Nasenloch
ddha = linkes Nasenloch
anta = Nasenspitze.

si = rechtes Auge
ddha = linkes Auge
anta = Auge in der Mitte (?).

si = rechtes Ohr
ddha = linkes Ohr
anta = Stelle zwischen beiden Ohren (Haupt) (?).

Diese Zusammenstellung ist nicht leicht zu beurteilen. Ausgehend von der verschiedenen Unterteilung der Silben des Wortes *siddhānta* sowie der Verschiedenheit des Aufsetzungsrituals bekommt man den Eindruck, dass hier drei verschiedene Gruppen von Vorstellungen übereinander geordnet sind, und zwar solcher Vorstellungen, die sämtlich in den Bereich des Çaivasiddhānta gehören.

Es gehören zusammen zunächst diejenigen Gleichsetzungen, welche auf der Unterteilung des Wortes *siddhānta* in *siddha* und *anta* beruhen, dann die Formen der dreisilbigen Unterteilung von *siddhānta,* die die Aufsetzungsstellen Körper, Herz, Kopf aufweisen. Wegen der unterschiedlichen Benennung *bhūrloka* usw. bzw. Erde (*pṛthivī*) usw. liegt der Schnitt zwischen dieser Gruppierung und der folgenden zwischen den beiden Gleichsetzungen mit den an sich identischen Gleichsetzungsgrössen; die zweite Gruppe umfasst also

drei Gleichsetzungen. Die dritte Gruppe befasst die vier Identifikationsreihen auf der Grundlage der Teile des Hauptes als Aufsetzungsstellen, vier an der Zahl.

Alle drei Gruppen werden durch die ihnen gemeinsame Gleichsetzung mit den Bestandteilen des Wortes *siddhānta* zusammengehalten und auf einen Nenner gebracht. In allen Fällen will man sich durch diese Gleichsetzungen und das damit verbundene Aufsetzungsritual in magisch-mystischer Weise mit dem Inhalt des Siddhānta erfüllen, den die jeweils linke Seite der Identifikationen enthält.

Man darf wohl mit Sicherheit annehmen, das hier drei Sonderprägungen von Siddhānta-Lehren übereinandergeschichtet sind im Aufstieg von der ältesten zur jüngsten. Schwierigkeiten bietet allein die unterste, vierfache Gruppierung, die durch die starke Unterteilung des Hauptes für das Aufsetzungsritual gekennzeichnet ist, insofern als die verkörperte Lehre des Siddhānta nicht genau zu erkennen ist. Als ihr Inhalt ist vermutlich Çiva als Transzendenz[1]) anzusetzen (s. auch S. 223).

Über diese in ihrem Endziel vermutlich einfach gehaltene Gruppierung tritt die zweite Vorstellungsgruppe, diejenige der drei Götter Rudra-Īçvara-Çiva. Diese ist sonst nicht zu belegen, ist ihrem Wesen nach aber deutlich zu erkennen. Es handelt sich um eine aufsteigende Gruppierung mit Rudra als unterster Stufe und Çiva als Höchstpunkt. In diesem Zusammenhange muss man sich daran erinnern, dass Rudra als Çiva-Bestandteil der Trimūrti schon im Bhuvanakoça I (s. S. 99) und Īçvara in der gleichen Funktion im Bhuvanakoça II (s. S. 135 ff.) Çiva untergeordnet sind. Die Zusammenstellung als solche ist offenbar als çivaitischer Ersatz der Trimūrti gedacht, wie er ähnlich mit anderen Formen Çivas im Bhuvanasaṃkṣepa v. 34 f. (s. S. 171 ff.) auftritt. Ein erster Ansatz zu dieser Entwicklung liegt vor in Bhuvanakoça 3, 9—11 (s. S. 99 f.). Hier findet sich bereits die offenbar beabsichtigte Ausschaltung Viṣṇus aus der Trimūrti als erster Ansatz zur Entwicklung einer rein çivaitischen Dreiergruppe. An der gleichen Stelle ist auch bereits die aufsteigende Linie Rudra-Īçvara festzustellen, wobei jedoch Rudra zu den alten acht Gottheiten und Īçvara in den Bereich der erweiterten Trimūrti gehört. Eine Beziehung liegt hier also vor, doch ist ihr Wesen nicht eindeutig festzustellen. Die drei Gottheiten müssen eine Sonderform des Siddhānta repräsentieren, sonst würden sie nicht in dieser Weise mit

---

[1]) über drei Arten von *oṃ* = *bhūr bhuvaḥ svaḥ* (s. S. 139).

den Silben des Wortes *siddhānta* gleichgesetzt. Die Spitze der Dreizahl ist Çiva. Auch hier liegt ein Aufsetzungsritual mit den Aufsetzungsstellen Körper, Herz, Kopf vor (vgl. hierzu S. 136). Diese Dreiteilung ist ein weiterer Grund, für die Rudra-Īçvara-Çiva-Gruppe eine Dreizahl von Untergruppierungen anzunehmen. Es sieht aus, als hätte man diese Dreizahl über die Vierzahl der Gleichsetzungen der ersten Gruppe gesetzt, um eine Siebenzahl von Gruppen zu erhalten in Übereinstimmung mit der Siebenzahl der Welten. Hierbei ging man von der grösseren Feinheit der Spekulation als massgeblich für die Überhöhung aus, denn das Aufsetzungsritual der zweiten Gruppe ist ein einfacheres als das der dritten.

Diese Kombination der zweiten und dritten Gruppe hat man dann noch einmal gekrönt mit einer weiteren Gruppierung von Vorstellungen unter dem Gesichtspunkt des Siddhānta. Die hier vorliegende Unterteilung ist eine ganz eigenartige. Es sind immer je zwei Gottheiten bzw. *çaktis* als mit *siddha* und *anta* identisch zusammengefasst und zwar in der Reihenfolge von unten nach oben. Als Stufung ist ohne weiteres zu erkennen eine Stufung Paramaçiva-Sadāçiva mit seinen vier *çaktis*-Rudra (später Sadārudra) (vgl. S. 154 f.). Diese steht durch Rudra in Verbindung mit der vorigen Stufung. Hier spielt aber wahrscheinlich noch eine andere Stufung hinein. Die kombinierte erste und zweite Gruppe weisen nämlich als jeweiligen Höchstpunkt Paramaçiva, Sadāçiva und Çiva auf, das Endresultat der mit Rudra als dritter Grösse anfangenden Entwicklung. Man geht ja wohl nicht fehl in der Annahme, dass die Entwicklung sich in der Form Rudra-Sadārudra-Çiva vollzogen hat. Die Einführung Çivas als der dritten Grösse sozusagen als Positiv zu dem Komparativ und Superlativ Sadāçiva und Paramaçiva lag an sich schon nahe genug und musste fast zwangsläufig eintreten vor allem dann, wenn sich die Unterteilung des höchsten Prinzips gegenüber der Einzelgrösse erst durchgesetzt hatte. Auch hier wird man ein Aufsetzungsritual annehmen dürfen, bei dem (Achtzahl von Grössen) wohl die Himmelsgegenden eine Rolle spielen. In *allen* Fällen sind als mantras die oben genannten Silben von *siddhānta* zwischen *oṃ* und *namaḥ* (*svāhā*) vorzustellen (s. S. 161), nach dem Schema *oṃ siddhaṃ namaḥ* (*svāhā*) bzw. *oṃ siṃ namaḥ* (*svāhā*).

Vergleicht man die gedanklichen Seiten der Gruppierungen mit den Aufsetzungsstellen, so fällt es auf, dass die ersteren eine ab-

---

[1]) bezw. Sadāçiva.

nehmende, die zweiten eine zunehmende Feinheit aufweisen. Das ist wohl Absicht.

Ob die vorstehend gegebene Erklärung der verwickelten Gesamtgruppierung das Richtige trifft, ist zweifelhaft. Eine bessere lässt sich vorläufig nicht finden (s. auch S. 223).

In diesen Zusammenhang ordnet man wegen der gleichen Grundlage des Wortes *siddhānta* und einer ähnlichen Beziehung zur Weltenspekulation zweckmässig die bereits erwähnten Manifestationen der Gottheit ein, die 11, 69—75 erscheinen. Ihre Form gemahnt sehr an die Konstruktionen, die sich an den Begriff des Aṣṭaçiva knüpfen (die sieben Welten s. S. 110 ff.). Neu ist hier die Verbindung mit Sadāçiva und Paramaçiva, durch dessen Verlegung in die Galle die Stelle mit der bereits besprochenen 11, 64 f. in Verbindung steht. Die Stufung ist folgende:

s = *bhūrloka*
i = *bhuvarloka*
d = *svarloka*
dh = *maharloka*
ā = *janaloka*
n = *tapoloka*
ta = *satyaloka.*

Diese hat (C) Sadāçiva als Wesen und geht in Paramaçiva bzw. *sang hyang anāmaya* ein (C); dieses befindet sich in der Galle.

Wie diese Aufstellung zeigt, ist die Beziehung zu Sadāçiva allein in der AJ Wiedergabe erwähnt; im Sanṣkrittext erscheinen nur die sieben Gleichsetzungen und ihre Überhöhung durch Paramaçiva. Nimmt man nur die Sanskritsçlokas als massgeblich, so hat man hier eine Zusammenordnung von Grössen, die derjenigen der Aṣṭaçiva-Spekulation im Bhuvanakoça I (s. oben) genau entspricht, mit Paramaçiva als Entsprechung zu Aṣṭaçiva. Diese Möglichkeit ist im Auge zu behalten. Andererseits spricht die Unterbringung des Parama Çiva (so hier wie sonst im Bhuvanakoça II) in der Galle mit einiger Wahrscheinlichkeit dafür, — man vergleiche 11, 64 ff. Paramaçiva = Galle, Sadaçiva = Herz (s. S. 149) — dass die AJ Wiedergabe hier im Recht ist, wenn sie Sadāçiva erwähnt, und so nur den Inhalt eines nicht erhaltenen Sanskritverses anführt. Dann sind *tapoloka* bis *janaloka* mit den Göttern der Trimūrti zu identifizieren.

Die vier Häupter bzw. Formen der Gottheit.

Während die vorstehend behandelten Stufungen sowohl der Laut-

spekulation als der Göttermanifestationenspekulation im Bhuvanakoça II einen ziemlich breiten Raum einnehmen und in der Vorstellung von der dreifachen Manifestationenstufung des Gottheitsabsolutums vor allem in der Parallelisierung der beiden lautlichen und gestalthaften Manifestationenreihen (s.S. 137 ff.) für die spätere Entwicklung des Çaivasiddhānta von erheblicher Bedeutung sind, steht die Vorstellung von den vier Häuptern bzw. Formen der Gottheit an Bedeutung gegenüber den genannten Spekulationen erheblich zurück. Eine gewisse Wichtigkeit hat sie für die weitere Entwicklung nur im Bhuvanasaṃkṣepa (s. S. 179 ff.).

Bei der Betrachtung der Vierergruppierung geht man zweckmässig von der Zusammenstellung 10, 2—3 aus. Dort werden die Götter, die den Yogin bei seinem Tode umgeben, so aufgeführt:

Īçvara: Osten
Brahmā: Süden
Mahādeva: Westen
Viṣṇu: Norden
Paramaçiva: Mitte. (vgl. die Zusammenstellung Paramaçiva-Trimūrti S. 139 f.).

Hier sind vier Formen der höchsten Gottheit Paramaçiva auf die vier Haupthimmelsgegenden verteilt. Es ist dies eine andere Ausprägung der Vorstellung von der weltumfangenden Immanenz der Gottheit, die als besondere Form der Universumsmystik (s. S. 107 ff.) bereits in Bhuvanakoça I auftritt. Ihre nächste Entsprechung besteht dort in der Verteilung der fünf-mantra-Form auf Mitte und Haupt- bzw. Nebenhimmelsgegenden (s. S. 109 f.).

Im Unterschied von der dortigen Gruppierung liegt hier nur eine Vierzahl von Manifestationen der höchsten Gottheit Paramaçiva vor. In dieser Vierzahl ist, wie die Art der Zusammenstellung zeigt, das Ergebnis der Erweiterung der Trimūrti um einen çivaitischen Bestandteil zu sehen. Die hinzugefügte Gottheit kann an sich entweder Mahādeva oder Īçvara sein. Da aber im Bhuvanakoça II fast durchweg Īçvara als Çiva-Bestandteil der Trimūrti erscheint, darf man wohl annehmen, dass die neuhinzugefügte Manifestation Mahādeva ist.

Die Hinzufügung ist, wenn man nach der Tatsache der Zuteilung der Gottheiten zu den Himmelsgegenden geht, erfolgt, um die nötige Vierzahl für die Entsprechung von Manifestationen und Himmelsgegenden herauszubekommen. Dass vielleicht auch hier ein anderer Zug, der in einer etwas abweichenden Form der Vierteilung vorliegt (s. u.) mitgewirkt hat, die Identifizierung nämlich Çivas mit Brahmā,

ist nicht von der Hand zu weisen. Zu beachten ist es, dass man hier, wie in der entsprechenden Zusammenstellung des Bhuvanasaṃkṣepa v. 31 f. (s. S. 169 ff.) die Abstufung Paramaçiva-erweiterte Trimūrti so aufgelöst hat, dass man jeweils einen çivaitischen und nicht-çivaitischen Bestandteil der Trimūrti miteinander abwechseln liess.

Die das Zentrum der Konstruktion bildende höchste Gottheit ist hier Paramaçiva. Dass diese Konzeption möglicherweise in engem Zusammenhang mit der Vedantisierung des Sadāçiva-Theismus entwickelt ist, *eher* aber eine çivaitische Entsprechung zum *niṣkala* ist, hat die Untersuchung bereits früher gezeigt (s. S. 146 f.). An dieser Stelle ist sie offenbar verwendet worden, weil man als Oberhaupt der çivaitisch umgebauten Trimūrti nicht Çiva, der sonst ja der Trimūrti übergeordnet wird, mit dieser also sehr eng verknüpft ist (s. S. 97 ff.), verwenden wollte. Dagegen spricht es auch nicht, dass in der verwandten Stelle Bhuvanasaṃkṣepa v. 34, wo diese genanten Gottheiten mit den Silben des mantra *namaḥ Çivāya* identifiziert werden, Çiva als über anderen Göttern stehend genannt wird. Die Notwendigkeit, hier Çiva anzuführen, ergab sich aus der Formulierung des mantra. Oder sollte man annehmen, dass der Begriff des Paramaçiva überhaupt im Zusammenhang mit der vorliegenden Spekulation entwickelt worden ist? Die Möglichkeit ist nicht abzustreiten, aber man hat im ganzen doch den Eindruck, dass eine Figur von der Bedeutung des Paramaçiva auf einer anderen Grundlage erwachsen sein muss als auf derjenigen dieser verhältnismässig wenig wichtigen Spekulation.

Auch in der vorliegenden Konstruktion ist, wie in der ihr verwandten von Bhuvanakoça I (s. S. 109 f.) irgendwie das Gerüst eines Aufsetzungsrituals mit horizontaler Anordnung zu sehen. Der Yogin muss sich in diesem Falle natürlich mit Paramaçiva selbst identifizieren. Die mantras sind, wie der Vergleich mit der bereits oben erwähnten Zusammenstellung des Bhuvanasaṃkṣepa zeigt, nach dem Schema *oṃ Īçvarāya namaḥ* (*svāhā*? s. S. 170 f.) gebaut. Die Aufsetzungsorte sind wohl wie I 4, 56 ff. (s. oben) an den vier Seiten des Körpers zu denken.

In 7, 14 wird die höchste Gottheit, der hier vier Häupter statt Formen zugeschrieben werden und zwar mit denselben Namen und Zuteilungen an die Himmelsgegenden wie oben, nicht genannt. Nur in der AJ Paraphrase wird sie als Bhaṭāra „Herr" „Gottheit" bezeichnet. Man darf entsprechend 10, 2 f. annehmen, dass es auch hier Paramaçiva ist.

Ein neues Element ist in die Vorstellung dadurch hineingekommen, dass die vier fraglichen Götter nicht als Formen, sondern als Häupter des höchsten Gottes betrachtet werden. Hier liegt eine Komplikation vor, die auf die Identifikation Brahmās mit Çiva in den çivaitischen Purāṇas (Meinhard o.c., S. 27 f.) zurückzuführen ist.

Die beiden vorstehend besprochenen Stufungen stehen für den Çaivasiddhānta natürlich durch ihre Fünfzahl mit der Fünfzahl des gestalthaft-lautlichen Parallelismus in einem inneren Zusammenhang, eben auf Grund der Fünfzahl, vielleicht auch auf der Basis einer im Hintergrunde stehenden Gleichsetzung auch dieser Weltgegendenspekulation mit der fünf-mantra-Form (s. oben), die ja mit der anderen fünffachen Gruppierung unmittelbar identifiziert wird.

Zusammenfassung.

Die Berührungspunkte des Bhuvanakoça II mit dem Bhuvanakoça I bestehen in der Gleichheit der Struktur-Verbindung von *tattva-* und Universumsmystik auf der Grundlage Transzendenz — Immanenz bezw. durchwalteter Materie (*niṣkala-sakala*) und Aufsetzungsritual, in der Verwendung des Lautes *om*, der fünf-mantra-Form und der Trimūrti, wenn auch in ganz anderen Ausprägungen, als Grundlagen der mystischen Spekulation.

Die religiöse Praxis des Bhuvanakoça II besteht ausschliesslich in dem „Aufsetzungsritual"; reine Yoga-Lehren fehlen im Gegensatz zum Bhuvanakoça I. Die Stellen für die „Aufsetzung" sind zum Teil andere als im Bhuvanakoça I: Nabel, Herz, Haupt (zu denen im Bhuvanakoça I noch Bauch und Brust treten), bzw. eine Unterteilung des Hauptes als der einzigen Stelle für die „Aufsetzung". Das echt meditative Element des Rituals tritt hinter einem ausgeprägten Gedankenschematismus zurück.

Auf einer Verbindung der Dreiteilung theistischen Gepräges des *niṣkala* mit der herzustellenden Dreizahl Çiva-Īçvara-Rudra beruht ein aus drei Einzelformen locker gefügtes Aufsetzungsritual; im Hintergrunde dieser Verbindung steht bereits die später bedeutsame Stufung Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva (statt Sadārudra).

Die der Praxis zugrundeliegenden Lehren des Bhuvanakoça II umfassen, abgesehen von der veralteten Lehre, die *puruṣa* und *prakṛti* als Maheçvara und seine Gattin ansieht, einen grossen Bereich, der die Entsprechungen der lautspekulativ und der theistisch bestimmten Stufungen enthält, und einen sehr viel kleineren, der eine Himmelsgegenden- und Weltenmystik nach dem Vorbild von Bhuvanakoça I

enthält. Die erstere der beiden Gruppen ist die bei weitem wichtigere und die für den AJ Çaivasiddhānta charakteristische. Die jeweils parallellaufenden lautspekulativen und theistisch bestimmten Spekulationen sind ausgesprochen und unausgesprochen unter dem Begriffspaar *niṣkala-sakala* zusammengefasst. Die Stufungen umfassen vier bis sechs Bestandteile, d.h. mit einer, zwei und drei Grössen des *niṣkala* und ebenso einer bis drei Grössen des *sakala*. Es entsprechen sich auf dem Gebiete des Theismus bzw. der Lautspekulation folgende Stufungen mit *einer* Grösse des *niṣkala:* 1. Drei Zustände der Welt (*sakala*) mit Çiva bzw. Paramaçiva als Absolutum (*niṣkala*) — drei Arten des Lautes *om* mit dem *praṇava ṣaḍvindu* bzw. Paramaçiva als Transzendenz — drei Bestandteile von *om, a, u, m* mit *vindu* als Transzendenz — Trimūrti mit Sadāçiva als Transzendenz. Sadāçiva, mit dem Gottheitsabsolutum identifiziert (*nirguṇa-saguṇa*-Spekulation) ist eine erweiterte und durchgebildete Form des Çiva, des persönlichen Gottes des Pāçupata auf der Grundlage einer ebenfalls persönlich gefassten Gottheit des *bhakti*-Kultes und sehr wahrscheinlich einer der Mittelpunkte (s. u.) des dann zuerst vedantisch geprägten Çaivasiddhānta. Neben dieser Richtung des Siddhānta scheint noch eine andere bestanden zu haben, die als Mittelpunkt ihrer Spekulation die çivaitische Variante der einfachen Trimūrti, Çiva, Īçvara, Rudra, hatte. Paramaçiva ist wohl eine Neubildung auf der Grundlage des Vedānta in Parallele zu *niṣkala,* und wird dann Sadāçiva übergeordnet (s. u.). 2. Folgende Stufungen weisen zwei Grössen des *niṣkala* und drei des *sakala* auf: fünf Bestandteile des Lautes *om, nāda-vindu-a-u-m*-Paramaçiva-Sadāçiva-Trimūrti. 3. Drei Grössen des *niṣkala* mit *einer* des *sakala* zeigen die Stufungen: *nāda, vindu, ardhacandra-jagat-* = *om* bezw. *jagat-viçva* = *oṃkāra* bzw. Paramaçiva-Sadāçiva-Rudra-Sadārudra. 4. ist zu nennen die Einteilung mit je drei Formen des *niṣkala* und des sakala: *nāda, vindu-ardhacandra-a-u-m*-Paramaçiva-Sadārudra -drei *guṇas.* Der hinter der Einteilung *niṣkala-sakala* stehende Dualismus Geist-Materie des Sāṃkhya macht sich hier zum ersten Male im Siddhānta deutlich bemerkbar. An Stelle von Rudra-Sadārudra erscheint als dritte theistische Grösse auch schon Çiva (s. o. S. 155 ff.).

Durch *nāda, vindu, ardhacandra* besteht Verbindung zu den späten Upaniṣads mit *nāda* und *bindu* in Namen und Morenlehre (Deussen, o.c. S. 642 f.).

Die Verbindung einer um einen çivaitischen Bestandteil erweiterten Trimūrti als Immanenz mit Paramaçiva als Transzendenz in der Him-

melsgegendenspekulation, für welche die lautliche Entsprechung wenigstens zu erschliessen ist, steht wegen der Fünfzahl in lockerem gedanklichen Zusammenhang mit der oben genannten doppelten Fünfzahl auf der Grundlage der mit beiden in innerer Beziehung stehenden fünf-mantra-Form. Die sieben-Weltenspekulation ist mittels der Gleichsetzung der einzelnen Laute des Wortes *siddhānta* (Entsprechung von gestalthaften und Lautmanifestationen) zum Çaivasiddhānta und mittels einer Überhöhung durch Sadāçiva und Paramaçiva zu neuen Vorstellungen in Beziehung gebracht worden.

Für den AJ Çaivasiddhānta sind nach Ausweis des Bhuvanakoça II folgende Züge kennzeichnend: 1. Das Nebeneinander von theistisch bestimmten und lautlichen Manifestationen des Gottheitsabsolutums auf der praktischen Basis eines Aufsetzungsrituals und der gedanklichen Grundlage eines schon im Bhuvanakoça I in seinen Erscheinungsformen vedantisch umgeprägten, stark verkürzten Sāṃkhya-Dualismus und die Zusammenordnung dieses Nebeneinanders mit den beiden Arten der Universumsspekulation.

BHUVANASAṂKṢEPA.

Die religiöse Praxis des Bhuvanasaṃkṣepa ist die gleiche wie diejenige des Bhuvanakoça I und II, nämlich das „Aufsetzungsritual" als Sonderform des in so vielen Prägungen erscheinenden Yoga auf der Grundlage der Lautmystik. Die diesem zugrundeliegenden religionsphilosophischen Vorstellungen bieten ganz ähnlich wie in den beiden anderen Texten in allererster Linie ein Nebeneinander von vertikal gerichteter *tattva*-Mystik und horizontal gerichteter Universumsmystik auf der Grundlage *niṣkala-sakala* bzw. der Bestandteile des *om*-Lautes bzw. Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva oder -Hara. Dieses Nebeneinander ist stellenweise in ein kaum zu entwirrendes Ineinander verwandelt worden. Die genannten Grundvorstellungen stellen durchweg Weiterentwicklungen von Anschauungen des Bhuvanakoça II dar. Neu hinzugetreten ist nur die Mystik des fünfsilbigen mantra *namaḥ Çivāya*. Mit dem Bhuvanakoça I verbindet den Bhuvanasaṃkṣepa das Auftreten buddhistischer Spekulationen und die stärkere Betonung des Makrokosmos-Mikrokosmos-Elements.

Die Darstellung hat auch hier von den einfachsten Formulierungen der Lehren auszugehen.

çūnya und *nirvāṇa.*

Entsprechend dieser Anordnung sind an erste Stelle zu stellen die Angaben über *çūnya* und *nirvāṇa* v. 4 f. und v. 65:

çūnya (nach C) v. 4 f. (Sandhi-Fehler berichtigt):

na bhūmir na jalaṃ vāpi na tejo na ca mārutaḥ /
na sūryaç candraḥ sarve'pi (?) *nākāçaṃ nāntaraṃ* [*bhavet //4//*
na ghoṣo na ca megho'gnir na rātrir na dinaṃ tathā /
na varṣo na vidyuccaiva atisūkṣmaṃ bhavet sadā //5//

N.B. Im dritten pāda von Vers 5 haben die Hss. *vidyutneva* bezw. *vidyut naiva,* was zu dem oben Gegebenen zu verbessern sein dürfte.

Da ist nicht Erde, und auch nicht Feuer, nicht Wasser und nicht Wind /
Nicht Sonne und Mond, (diese) alle (existieren da nicht), nicht Äther und nichts Anderes (?)[1] //4//
Nicht Laut und auch nicht Wolke, nicht Feuer, nicht Nacht und ebensowenig Tag /
Nicht Regen und auch nicht Blitz; überfein ist es immerdar //5//

nirvāṇapada (nach C) v. 65:

na dūraṃ na samīpasthaṃ nāntaraṃ na bahis tathā /
nādho nordhvaṃ sadā vyāpi vyāpakaṃ viddhi (Hss. *vetti*) [*putraka //65//*

Als nicht fern, nicht in der Nähe befindlich, nicht innen, auch nicht aussen /
nicht unten, nicht oben, immerdar durchwaltend; (so) erkenne das Durchwaltende (?), o Sohn //65//

Dass im ersten Falle *çūnya* das logische Sukjekt ist, ergibt sich nur aus den Angaben der AJ Wiedergabe. Wenn man diese nicht als genügend sicher ansieht, muss man annehmen, dass die Bezeichnung des negativ bestimmten höchsten Prinzips *atisūkṣma,* das „Überfeine" ist. *sūkṣma,* „das Feine", ist eine beliebte Wesensbestimmung des höchsten Prinzips in den Upaniṣads, Bhuvanakoça I und Bhuvanakoça II (s. S. 151). Dass die Steigerung dieser Bezeichnung, „das Überfeine", hier als Benennung des Absolutums im eigentlichen Sinne auftritt, ist vielleicht daraus zu entnehmen, dass

[1]) *antara* kurz für *antarīkṣa* „Luftraum"? Vgl. den Zusammenhang!

im Tattva s. h. Mahājñāna, allerdings in der AJ Paraphrase, der Begriff der *saptasūkṣma* der „sieben Feinheiten" auftritt (s. S. 207 ff.), dass dort also der in *atisūkṣma* zum Ausdruck kommende Gedanke der Steigerung des Begriffes der „Feinheit" noch weitergebildet wird. Wenn man die Angaben der AJ Paraphrase als sachlich berechtigt annimmt, wird man so erstens annehmen dürfen, dass *atisūkṣma* und *çūnya* gleichberechtigt nebeneinander stehen, zweitens, dass die Steigerung von *sūkṣma* durch die Angabe des Tattva s. h. Mahājñāna gedeckt wird. Anderenfalls ist als Benennung des höchsten Prinzips allein *atisūkṣma* anzusetzen und die Steigerung von *sūkṣma* muss aus sich selbst erklärt werden. Auch diese Annahmen bieten keine Schwierigkeiten.

Die beiden Verse gehören insofern innerlich zusammen, als sie eine durchaus negative Wesensbestimmung des Absolutums verkörpern. Diese knüpft formell an an die alte Definition des *brahman*, *neti neti* (Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2, 3, 6, s. auch Deussen o.c. unter *neti neti*), und man darf angesichts des starken vedantischen Gepräges, das in den sämtlichen zur Diskussion stehenden AJ Texten bemerkbar ist, auch wohl annehmen, dass diese Definition unmittelbar und nicht nur mittelbar hier eingewirkt hat.

Auf dieser gemeinsamen Grundlage besteht aber ein gewisser Unterschied zwischen den beiden Wesensbestimmungen. Die erste geht bei ihrer negativen Aussage von den durcheinander aufgezählten *Elementen*, Hauptgestirnen und gewissen Naturerscheinungen aus. Sie steht so in Beziehung zu der Bhuvanakoça I-Kosmogonie von 5, 1 ff. (s. S. 114 ff.). Die negativen Wesensbestimmungen finden sich ganz ähnlich wieder in der umfangreischen Anhäufung von Beiworten und Wesensbestimmungen des höchsten Prinzips Bhuvanakoça I 2, 14.

Das letztere gilt auch für die zweite Definition. Diese weist im Ganzen aber eine feinere, durchgeistigtere Form der negativen Wesensbestimmung des Absolutums auf. Das logische Subjekt ist hier nach der Angabe der AJ Paraphrase *nirvāṇapada*. Der Fall liegt also genau so wie der des *çūnya* oben (s. S. 165). Nach dem Sanskrittext käme für die Bezeichnung des höchsten Prinzips noch in Frage *vyāpaka* in der Bedeutung „das Durchwaltende" (?), eine Sonderbezeichnung, die angesichts der Betonung der Immanenz des höchsten Prinzips durchaus denkbar ist. Der Fall ist also auch in dieser Hinsicht ebenso gelagert wie der obige.

Die negative Begriffsbestimmung geht in diesem zweiten Falle

nicht von der Vorstellung der Immanenz des höchsten Prinzips in den Elementen usw. aus, sondern von der im Universum, das durch die Himmelsgegenden verkörpert ist. Das geht in erster Linie aus der Bezugnahme auf die Begriffe „oben" und „unten" hervor, die in den Bereich der Himmelsgegendenspekulation gehören (s. S. 179 ff.). Es besteht demnach hier eine Beziehung zu den Himmelsgegenden-spekulationen von Bhuvanakoça I (s. S. 109 ff.) abgesehen von derjenigen, die zu der verwandten Anschauung im Bhuvanasaṃkṣepa selbst vorliegt (s. oben).

Die beiden Begriffsbestimmungen leiten ihre negative Definition des Absolutums demnach ab aus zwei verschiedenen Auffassungen der Immanenz. Geschichtlich betrachtet, liegt hier vielleicht, ohne dass man in diesem Punkte ganz sicher gehen kann, eine Verbindung der alten Wesensbestimmung *neti neti* mit den fraglichen Immanenzvorstellungen vor, so zwar, dass die zu abstrakte Auffassung *neti neti* durch die Verbindung mit den beiden Immanenzvorstellungen und Ableitung aus ihnen fasslicher gemacht wurde.

Die Arten der çūnyatā.

Im Zusammenhang mit den Wesensbestimmungen von *çūnya* und *nirvāṇapada* sind zu betrachten die drei Arten der *çūnyatā,* die sich aus v. 69 mit Hilfe der AJ Paraphrase herausstellen lassen:

manaḥçūnyatā
cittaçūnyatā
jñānaçūnyatā.

Mittels ihrer wird das höchste *niṣkala* erreicht.

Dass diese Zusammenstellung kein AJ Phantasieerzeugnis ist, sondern echt indischer Herkunft, wird sich bei näherer Betrachtung alsbald ergeben (s. u.).

Zunächst ist die Frage zu stellen, was die drei Begriffe bedeuten. Man wird natürlich erst einmal annehmen, dass die Bedeutung die folgende ist:

manaḥçūnyatā (Leere des *manas*)
cittaçūnyatā (Leere des *citta*)
jñānaçūnyatā (Leere der Erkenntnis).

Das dürfte die ursprüngliche Bedeutung sein.

Tatsächlich ist aber schon etwas andere gemeint. Das sieht man, wenn man Bhuvanakoça I 5, 1 ff. zum Vergleich heranzieht. Da heisst es, dass das *manas* das *çūnya schaut* (s. S. 114). Hieraus ist

zu entnehmen, dass mit *manaḥçūnyatā* gemeint ist „die „Leere", die durch das *manas* erreicht wird", als eine bestimmte Art der *çūnyatā*. Dementsprechend sind in *cittaçūnyatā* und *jñānaçūnyatā* zu sehen die Arten der „Leere", die mittels des *citta* und des *jñāna* erreicht werden. *manaḥçūnyatā* ist demnach die Art der *çūnyatā*, die durch die vedantisch bestimmte Yogatechnik von Bhuvanakoça I 5, 1 ff. erreicht wird. *cittaçūnyatā* kann an sich nur diejenige Art der *çūnyatā* sein, diemittels des *citta*, des Denkorgans des Yoga, erlangt wird. Hieraus ist zu schliessen, dass damit auf eine nicht näher zu bestimmende Form des üblichen Yoga Bezug genommen wird. Dass *citta* vielleicht, abweichend vom Yoga, als geistiges Prinzip gedacht wird, zeigt sowohl der ganze Zusammenhang — auch *manas* ist hier nicht das materielle Organ des Sāṃkhya — als die Einbeziehung des *citta* in die geistige Sphäre in der alsbald zu erwähnenden Stufung von v. 100 ff. (s.S. 178 f.). *jñānaçūnyatā* ist diejenige Art der „Leere", die man sich durch die „Erkenntnis" zu eigen macht. Mit „Erkenntnis" kann hier ja nur die erlösende Erkenntnis [1]) gemeint sein, die mit dem höchsten Prinzip identisch ist. Dass mit *jñāna* auch auf das Erlösungsideal des Sāṃkhya, *kaivalya*, Bezug genommen wird, lässt sich bereits daraus entnehmen, dass schon im Bhuvanakoça I *kaivalya* neben *niṣkala* und *nairātmya* und *çūnya* genannt wird s.S. 114 f.). Ihnen allen ist das *niṣkala* übergeordnet in der gleichen Art und Weise, wie dies im Bhuvanakoça II bei der vierfachen (verkürzten sechsfachen!) lautlichen Stufung zu beobachten ist (vgl. S. 154). Die drei Arten der *çūnyatā* sind also Erscheinungsformen des *niṣkala*. Mit diesem ist *çūnya* an sich identisch, doch zeigt sich schon im Bhuvanakoça I eine Neigung, das *çūnya* als Gegenstand der Meditation dem *niṣkala* bzw. *nairātmya* als dem mittels besagter Meditation zu erreichenden Erlösungsziel unterzuordnen (s. S. 116 f.).

Die drei Arten der *çūnyatā* dürften aber zunächst selbständig, ohne Überhöhung durch das *niṣkala* bestanden haben (vgl. Bhuvanakoça II S. 154 die lautspekulative Dreizahl). Sie stehen für den Bhuvanasaṃkṣepa gleichwertig neben der alsbald zu besprechenden Stufung von v. 100: *citta-kaivalya-parakaivalya*, die auf etwas anderer Grundlage entstanden ist. Die Stufung der Arten der *çūnyatā* dürfte sich so entwickelt haben, dass man die vedantische *manaḥ-(çūnyatā)*-Spekulation über die Yoga-Spekulation des *citta* und über die vermutliche Sāṃkhya-Komponente des *jñāna* gesetzt hat.

---

[1]) Der Weg des „Wissens" gegenüber dem höher bewerteten (s.u.) des Yoga.

Die Stufungen der Lautmystik und ihre theistisch-philosophischen Parallelen.

Die Spekulationen der Lautmystik nehmen im Bhuvanasaṃkṣepa einen noch breiteren Raum ein als im Bhuvanakoça II. Ihre Grundlage ist in erster Linie die Lehre vom fünfsilbigen mantra *namaḥ Çivāya,* daneben diejenige von den Bestandteilen des Lautes *oṃ,* die durch die erstere beeinflusst und erweitert wird. Hinzu tritt noch die Darstellung der mystischen Bedeutung der Vokale des Sanskritalphabets. Die massgeblichen Formen der Lautmystik haben durchweg ihre Entsprechungen auf dem Gebiet des Theismus und der erweiterten Sāṃkhya-Philosophie. Diese Entsprechungen sind in dem Zusammenhange der Lautmystik zu behandeln, in den sie hineingehören.

Auszugehen ist bei der Betrachtung der Stufungen der Lautspekulation von dem mantra *namaḥ Çivāya.*

Das fünfsilbige mantra.

Dieses wird v. 31—32 abgehandelt. Das mantra lautet: *namaḥ Çivāya* „Verehrung dem Çiva" und ist als das Glaubensbekenntnis des Çaivasiddhānta zu betrachten (Schomerus, o.c. S. 371 ff.). Eben hieraus kann man auch rückschliessend feststellen, dass allein schon die Aufführung des fünfsilbigen mantra, des *pañcākṣara,* wie es gemeinhin im Çaivasiddhānta genannt wird, den Bhuvanasaṃkṣepa als Text des Siddhānta legitimiert.

Das mantra erscheint hier in erweiterter Form und in Gleichsetzung seiner Silben mit den Gottheiten der Haupthimmelsgegenden:

na = Īçvara; *oṃ naṃ Īçvarāya namaḥ svāhā*; Osten.
maḥ = Brahmā; *oṃ maḥ Brahmaṇe namaḥ svāhā*; Süden.
çi = Mahādeva; *oṃ çiṃ Mahādevāya namaḥ svāhā*; Westen.
vā = Viṣṇu; *oṃ vāṃ Viṣṇave namaḥ svāhā*; Norden.
ya = Çiva; *oṃ yaṃ Çivāya namaḥ svāhā*; Mitte.

Die Gottheiten, mit denen die Silben des mantra gleichgesetzt werden, sind, da Çiva als Transzendenz und Paramaçiva natürlich gleichzusetzen sind (s. S. 139), die gleichen wie diejenigen von Bhuvanakoça II 10, 2 f. (s. S. 159 ff.) unter gleicher Verteilung auf die Himmelsgegenden. Sie befassen also die çivaitisch erweiterte Trimūrti mit Çiva als der darüberliegenden Transzendenz. Hier wie dort liegt die Verwandlung einer vertikal aufsteigenden Stufung in eine hori-

zontale Anordnung vor (s. hierzu auch S. 109 f.)[1]. Die *pañcākṣara*-Spekulation hat ihren Einfluss aber noch in anderer Weise und zwar auf die Spekulation über den Laut *om* ausgeübt. Hierauf wird in Kürze im Rahmen der nunmehr vorzunehmenden Behandlung der Lehren über *om* und seine Teile einzugehen sein (s. S. 173 und S. 175).

Durch diese Gleichsetzung der Silben des *pañcākṣara* mit Çiva und seinen vier Erscheinungsformen wird in das fünfsilbige mantra, da *ya* = Çiva ist, ein Schnitt hineingemacht, der die fünf innerlich zusammengehörigen Silben in eine der Transzendenz und vier der Immanenz aufspaltet. Das widerspricht dem, was eigentlicht zu erwarten ist, nämlich einer Überhöhung der lautlichen Manifestationen durch Çiva als Transzendenz. Diese Anschauung vom Verhältnis Çiva-*pañcākṣara* ist deswegen nicht zu erwarten, weil Çiva selbst in der vorliegenden Stufung seinen Platz im Rahmen des *pañcākṣara* hat.

Aus den vorstehenden Angaben über das *pañcākṣara* kann man entnehmen, welche die mantras für das Aufsetzungsritual in Bhuvanakoça I (s. u.) sind.

In den fraglichen mantras des Bhuvanasaṃkṣepa ist es ohne weiteres möglich, die Silben des *pañcākṣara* auszuschalten und anzunehmen, dass die für Bhuvanakoça II 10, 2 f. zu ergänzenden mantras nach dem Schema *om Īçvarāya namaḥ svāhā* gebaut waren. Dass für den Bhuvanakoça II das *pañcākṣara* nicht etwa zu ergänzen ist, das ist weniger aus seiner Nichterwähnung als aus der Tatsache der Vorstellung von einer Vierzahl von Manifestationen zu erschliessen. So wird man wohl im Recht sein, wenn man für den Bhuvanakoça das mantra in der oben angegebenen Form ansetzt.

Eine andere Frage ist es, ob etwa auch *svāhā* als Zusatz des Bhuvanasaṃkṣepa zu betrachten ist. Es ist nicht ausgeschlossen, dass hier in der Tat eine Hinzufügung des Bhuvanasaṃkṣepa vorliegt, so dass das mantra des Bhuvanakoça II vielleicht als *om Īçvarāya namaḥ* nach der Art von Bhuvanakoça I s. S. 99 ff.) anzusetzen ist. Immerhin läge auch dann, wenn *svāhā* wirklich später zugefügt sein sollte, nur eine stärkere Betonung des vedischen, schon durch *om* gekennzeichneten Elementes vor, denn *svāhā* ist bekanntlich ein alter vedischer Opferruf. Andererseits muss man aber berücksichtigen, dass die Bedeutung des Lautes *om* und damit eines vedischen, orthodoxen Elementes im Çivaismus des Bhuvanakoça II die Annahme durchaus rechtfertigt,

[1]) Horizontale Verteilung der sonst vertikal angeordneten fünf-mantra-Form.

dass der vedische Ruf *svāhā* schon im Bhuvanakoça II dem fraglichen mantra angehört hat, gewissermassen als formelles Gegengewicht gegen *om* innerhalb des mantra selbst. Vielleicht ist die letztere Annahme doch die richtigere.

Die fünf Zustände und ihre Gottheiten.

Die Lehre von den fünf Zuständen der Seele ist in der Form, wie sie im Bhuvanasaṃkṣepa vorliegt, das Ergebnis einer Beeinflussung durch die *pañcākṣara*-Spekulation. Sie findet sich nur v. 99, spielt also im Bhuvanasaṃkṣepa im Gegensatz zum Bhuvanakoça I (s. S. 123 ff.) und vor allem zum Tattva sang hyang Mahājñāna kaum eine Rolle. Die Angaben von v. 99 lauten:

jāgra (Wachzustand)	: Brahmā
supta (Schlaf)	: Hara
svapna (Schlaf)	: Viṣṇu
suṣupta (Tiefschlaf)	: Rudra
turya (vierter Zustand)	: Maheçvara.

Hier fällt zunächst auf, dass der sonst immer den Abschluss der fünf Zustände bildende *turyānta*, der „Zustand am Ende des vierten" fehlt und dass die Fünfzahl durch eine Zweiteilung des Schlafzustandes erreicht wird.

Diese Veränderung ist folgendermassen zu erklären. Ursprünglich sind doch wohl gleichgesetzt gewesen die fünf Zustände und die Gottheiten Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Maheçvara, Çiva als Variante der Vierzahl der erweiterten Trimūrti in der kombinierten *pañcākṣara*- und Himmelsgegendenspekulation (s. S. 169); eine Gleichsetzung mit den Silben des *pañcākṣara* muss im Hintergrunde stehen. Ausgehend von der Gleichung *turyānta* = Çiva als feststehendem Punkt hat man die Fünfzahl mit der Vorstellung Transzendenz-Immanenz des Gottheitsabsolutums (fünffache Form der Gottheit) überlagert (vgl. die verwandte Behandlung der fünf Zustände im Bhuvanakoça I: *çūnya-nirvāṇa-* (Transzendenz)-fünf Zustände (Immanenz); die nötige Fünfzahl der Immanenz schuf man durch die Zweiteilung des Schlafzustandes und die Einführung Maheçvaras statt Çivas.

Der Laut om und seine Bestandteile.

Dies sind teilweise die üblichen drei (*a, u, m*), teilweise bestehen sie aus einer Erweiterung der Vierzahl *nāda-vindu-ardhacandra-viçva* (s. S. 154 f.) unter dem Einfluss der *pañcākṣara*-Spekulation.

Die Zerlegung des Lautes *oṃ* in seine Bestandteile *a, u, m* spielt nur einmal eine Rolle und zwar in v. 34—35. In diesen ist von einem Dreieck in der Lotusblume die Rede, dessen drei Ecken mit den Teilen von *oṃ* und mit Formen Çivas identisch sind, eine folgerichtige Entwicklung der Auffassung von der Wesensgleichheit des *oṃkāra* mit Çiva. Die Angaben über die in Frage stehende Konstruktion zeigen, dass es sich um ein *yantra* oder Diagramm handelt, wie es in meist komplizierterer Form bei dem tantrischen Ritual allgemein üblich ist:

maṃ: östlicher Winkel des Dreiecks; Gottheit: Mahādeva (gelb): *oṃ maṃ Mahādevāya namaḥ svāhā.*

aṃ: südlicher Winkel des Dreiecks; Gottheit: Rudra (rot): *oṃ aṃ Rudrāya namaḥ svāhā.*

uṃ: nördlicher Winkel des Dreiecks; Gottheit Çaṃkara (golden?): *oṃ uṃ Çaṃkarāya namaḥ svāhā.*

Verwandt ist dieser Dreieckskonstruktion die kurz behandelte etwas abweichende Dreieckskonstruktion Tattva s.h. Mahājnāna v. 32 f. (s. S. 199 f.). Aus dieser ist mit einiger Sicherheit zu entnehmen, dass die Spitze des Dreiecks nach Süden, also gegen die Gegend der Dämonen und des Todesgottes gerichtet ist. Dazu passt es, dass Rudra, die wichtigste dämonische Form Çivas, dort gegen seine Artgenossen die Wache hat.

Die Teile der heiligen Silbe sind hier nicht mehr mit der Trimūrti wie in Bhuvanakoça II (S. 142 f., 151 f.) gleichgesetzt, sondern mit einzelnen Formen Çivas, der hieraus als Oberbegriff zu erschliessen ist. Dass eine solche Dreizahl von Formen Çivas als das Ergebnis einer çivaitischen Umbildung der Trimūrti zu betrachten ist, wurde bereits anlässlich der Behandlung einer ähnlichen Vorstellung im Bhuvanakoça II festgestellt (s. S. 157 f.). Neu ist die Zusammenstellung Mahādeva-Rudra-Çaṃkara. Diese Namen, die aus dem Bhuvanakoça I bekannt sind (s. S. 95 ff. und S. 132) finden sich im Bhuvanasaṃkṣepa selbst wieder, und zwar v. 100 ff. in einer unten alsbald zu besprechenden neunfachen Stufung als die Gottheiten der drei *guṇas* (s. S. 178 f.).

Das Fehlen des Namens Çiva lässt auf jeden Fall erkennen, dass es sich um eine Variante der Dreizahl Rudra-Īçvara-Çiva handelt, die als Immanenz einem transzendenten höchsten Prinzip untergeordnet ist, und das kann ursprünglich nur Çiva gewesen sein. Das Verhältnis dieser Gruppierung zu derjenigen des Bhuvanakoça II ist das der erweiterten Trimūrti zur alten Trimūrti mit Çiva selbst als

Çiva-Bestandteil (s. S. 97 ff., S. 96, S. 135 f.) im Bhuvanakoça I und II. Sekundär ist dann die Dreizahl Mahādeva usw. nicht mehr Çiva, sondern der Dreizahl Paramaçiva usw. (s. S. 178 f.), und zwar als Verkörperung der drei *guṇas,* untergeordnet worden, ähnlich wie es mit der Dreiergruppierung Rudra-Īçvara-Çiva geschehen ist (s. S. 155 ff.).

In dieser gesamten Konstruktion liegt eine mit Hilfe der Diagrammtechnik des Tantrismus (s. S. 110) erreichte Systematisierung der Vorstellung von der das Universum durchwaltenden Gottheit auf der Grundlage der Himmelsgegenden vor, wie diese im Verlaufe der Untersuchung schon verschiedentlich aufgetreten und behandelt worden ist (S. 159 f., 169 f.) und im Bhuvanasaṃkṣepa noch erscheinen wird (S. 179 ff.). Abweichend von der in diesem üblichen Lokalisierung des höchsten Prinzips Paramaçiva (dort in der oberen Himmelsgegend) ist an eine solche für Çiva, etwa in der Mitte des Dreiecks, kaum zu denken.

Die fünf Bestandteile des om-Lautes und deren erweiterte Form.

An erster Stelle ist hier zu erwähnen die Abfolge von fünf Grössen, die sich v. 39—42 findet. Sie lautet:

nāda-nādānta (Ende des Nachhalls; Reihenfolge! s. u. *-vindu-ardhacandra-oṃkāra.*

Von diesen werden die ersten drei als das *sūkṣmatraya* (die Dreiheit des Feinen) bezeichnet.

Ohne den *oṃkāra* gibt es keine Existenz (oder Daseinsform, *bhāva,* Sing.); der *oṃkāra* existiert nicht ohne Çiva.

In der Aufzählung der fünf Bestandteile des *om*-Lautes steht *nādānta* selbstverständlich an falscher Stelle. Der Begriff muss an erster und nicht an zweiter Stelle stehen. Er bezeichnet das letzte Echo des Nachhalls bei der Rezitation des Lautes *om* und ist insofern aus der Praxis der Rezitation entwickelt. Man darf vielleicht annehmen, dass bei der Ausbildung des Begriffes derjenige des *turyānta* oder eher seiner Nachbildung *niṣkalānta* (S. 123 f., 125) eingewirkt hat, wobei die Konnotation des Höchstpunktes des mystischen Erlebnisses mitgespielt hat. Eingeführt, wohl kaum eigens zu diesem Zwecke auf den angegebenen Grundlagen neu entwickelt, ist der Begriff des *nādānta,* um unter dem Einfluss der neuen Fünfzahl des *pañcākṣara* einerseits und der Unterteilung der Gottheiten von dessen Silben in Transzendenz (Çiva) und Immanenz (die anderen vier Götter, s. S.

169 f.) die Vierzahl von Bhuvanakoça II 8,20 *nāda-vindu-ardhacandra-viçva* (C: *oṃkāra,* s. u.), die bereits früher besprochen wurde (s. S. 154 f.), wieder in eine Fünfzahl zu verwandeln. Die hier zur Erörterung stehende Aufzählung unterscheidet sich in der Tat von derjenigen, die in 8, 20 vorliegt, nur durch das Erscheinen des Begriffes *nādānta,* als des höchsten Prinzips an Stelle von *nāda.* Dass *nādānta* hier in der Tat das höchste Prinzip und nicht etwa die erste Manifestation des *niṣkala* ist, ergibt sich sowohl aus der Bezeichnung *sūkṣmatraya* (s. u.; *sūkṣma* als Inbegriff des Absolutums s. S. 165 f.), wie vor allem daraus, dass *nādānta* weiterhin (s. S. 177 f.) erst durch *mātrā* und dann erst durch *niṣkala* überhöht wird.

Die Bhuvanasaṃkṣepa-Stelle ergänzt diejenige des Bhuvanakoça II noch insofern, als sie zeigt, dass die AJ Paraphrase von 8, 20 recht hat, wenn sie das *viçva* des Sanskrittextes mit dem hier die gleiche Stelle wie *viçva* einnehmenden *oṃkāra* wiedergibt.

Die Auffassung der ersten drei Bestandteile als des *sūkṣmatraya* mit der sich daraus ergebenden Einteilung der Bestandteile des *om*-Lautes in drei transzendent-geistige bzw. zwei immanent-materielle Bestandteile der Materie zeigt des weiteren, dass hier eine Parallelbildung zu der die gleiche Verteilung aufweisenden çivaitisch bestimmten Stufung von Bhuvanakoça II (s. S. 155) vorliegt, hier mit *nadānta* statt *nāda* als höchstem Prinzip, aber gleichfalls *ohne* Überhöhung der Fünfzahl durch *niṣkala.* In der Verwendung des Begriffes *sūkṣma* liegt allerdings, das muss man berücksichtigen, ein Ansatz zu der Überhöhung der drei Grössen und damit des *nādānta* durch ein Prinzip der Transzendenz, entsprechend dem immer wieder zu beobachtenden Streben nach der Überhöhung der Gruppen mit der Transzendenz an erster Stelle durch *eine* neue Form der Transzendenz als einheit gegenüber der Vielheit, (s. S. 154, S. 168, 177, 179). *ardhacandra,* im Bhuvanakoça II selbst ein Bestandteil der „feinen" Dreiergruppe fällt hier infolge der Einführung von *nādānta* nun in die immanent-materiellen Bestandteile.

Mit dieser jüngeren Entwicklung ist die ältere Auffassung verknüpft, nach der Çiva mit dem hier doch nur eine untergeordnete Rolle spielenden *oṃkāra* identisch ist.

Im Zusammenhang mit der nunmehr zu behandelnden Stufung ist es vielleicht von Bedeutung, dass man, wenn man *oṃkāra* in seine Bestandteile *a, u, m* zerlegt, hier statt der Fünfzahl eine Achtzahl wie dort (s. u.) bekommt.

Die absteigende Folge der genannten Bestandteile des Lautes *om*

als der Manifestationen des höchsten Prinzips wird ganz wesentlich erweitert in v. 37—38. Dort treten in einer Involutionsreihe die folgenden Grössen auf:

sarvākṣara (alle Silben) -*pañcākṣara* (s. u.) -*tryakṣara* (*a, u, m*)-*oṃkāra-ardhacandra-vindu-nāda-nādānta.*

Hier erscheint *nādānta* an der richtigen Stelle, als Spitze einer achtfachen Stufung. Die ersten fünf Grössen sind diejenigen der vorigen Zusammenordnung von Erscheinungsformen. Ihnen sind nachgeordnet drei lautliche Prinzipien verschiedener Herkunft. *sarvākṣara* „alle Silben" bezeichnet an sich, wie sich aus der Erklärung des Begriffes mit *svaravyañjana* „die Vokale und Konsonanten" in v. 6 ff. ergibt (S. 177 f.), die Laute des Sanskritalphabets, dann aber auch die verschiedenen Zusammensetzungen aus diesen. Diese Laute und ihre Zusammensetzungen werden wegen der ihnen zugeschriebenen mystischen Werte in diesen Zusammenhang eingeordnet. Sie können entweder für sich in der Abfolge des Alphabets oder irgendeiner bestimmten bedeutsamen Reihenfolge (vgl. die *mālinī* des Mālinīvijayottaratantra, Kashmir Series of Texts and Studies Nr. XXXVII S. XIV ff.) verwendet werden, oder es können aus ihnen zahllose heilige Laute, aus Konsonanten und Vokalen zusammengesetzt, in formeller Analogie zum Laute *om* gebildet werden. Beide Methoden kommen im Bhuvanasaṃkṣepa vor, doch spielt nur die Vokalmystik eine Rolle im eigentlichen Sinne. Die für den späteren Tantrismus so charakteristische Bildung geheimnisvoller Silben aus Konsonanten und Vokalen als sogenannter „Keimsilben" (s. S. 93 f.) tritt nur einmal (s. S. 180) in Zusammenhang mit der Vokalmystik auf.

Die Alphabets- und die „Keimsilben"-Mystik ist diejenige Form der Lautmystik, die für den späteren Tantrismus bzw. Çivaismus die massgebliche geworden ist. Die „Keimsilben" sind immer verhältnismässig kompliziert und haben in der Regel zwei Konsonanten als Grundlage. Eine einfachere und ältere Form dieser Keimsilben stellen die aus den Anfangssilben von Namen und mantras von Gottheiten reduzierten mantras vom Typ der fünf-mantra-Form Çivas und der *pañcākṣara*-Form dar, in denen naturgemäss Konsonanten und Vokale noch in unkomplizierter Form zusammengeordnet sind. *sarvākṣara* ist überhöht von dem *pañcākṣara* als seiner Grundlage und über dieses hat man erst die bereits bekannten Bestandteile von *om* gesetzt unter Beibehaltung der Trennung von *oṃkāra* an sich und seinen drei Bestandteilen, welch letztere sozusagen die Brücke zum *pañcākṣara* bil-

den. Die Zusammenstellung zeigt deutlich, dass die *pañcākṣara*-Spekulation als gedanklicher Ausgangspunkt über die *sarvākṣara*-Spekulation gesetzt ist und mit dieser zunächst eine çivaitisch bestimmte Einheit gebildet hat (*pañcākṣara* als Aggregat von Urlauten). Diese Lehre ist dann innerhalb eines stärker brahmanisch beeinflussten Çivaismus durch diejenige von den Bestandteilen des Lautes *oṃ* überhöht worden. Die Einschiebung van *a, u, m,* gesondert von *oṃkāra,* bildet dabei die Brücke zum *pañcākṣara,* ist aber vor allem hineingesetzt worden, um aus der sich ohne sie ergebenden Siebenzahl eine Achtzahl zu machen.

Wie ist man dazu gekommen, die Achtzahl in dieser Weise herauszuarbeiten? *Ein* Grund dafür kann der Einfluss der bekannten Achtzahl von Formen Çivas (Bhava bis Rudra, s. S. 99 f.) gewesen sein. Wenn dieser Grund hier aber überhaupt mitgewirkt hat, so hat er bei der Neubildung doch sicher nicht die Hauptrolle gespielt. Vielmehr liegt hier sicher die Einwirkung der Himmelsgegendenspekulation vor. Diese schimmert, wie der Vergleich mit dem Bhuvanakoça II zeigt, (s. S. 159 ff), in der *pañcākṣara*-Gleichung durch (s. S. 169 f). Da die *pañcākṣara*-Spekulation ihrerseits mit der neuen Fünfzahl *nādānta* usw. in Parallele zu setzen ist (s. S. 173 f.), begegnen sich schon bei den fünffachen Unterteilungen vertikal gerichtete Laut- bzw. Universumsmystik und horizontal gerichtete Himmelsgegendenmystik.

Letztere hat aber, wie sich aus den verwickelten Angaben von v. 10—26 entnehmen lässt (s. S. 179 ff.), unter dem Einfluss der Lehre von den acht Himmelsgegenden eine Sonderentwicklung durchgemacht. Man hat die Vierzahl der erweiterten Trimūrti, die die Haupthimmelsrichtungen innehatte, nämlich die Vierzahl der Gottheiten (ohne Çiva) in der Gleichung von Bhuvanakoça II (s. oben) und in der *pañcākṣara*-Gleichung (s. oben) zur Achtzahl ergänzt, indem man eine Variante der çivaitischen Dreizahl von v. 34 f. (s. S. 172 f.), vervollständigt durch Çambhu (s. S. 102), jeweils auf die Zwischenhimmelsgegenden verteilte und sie zwischen die anderen Götter setzte. Das Vorhandensein der achtfachen Entsprechung zu dieser Neubildung auf dem Gebiete der Lautspekulation lässt vermuten, dass man in der genannten Achtzahl von Formen Çivas die Transzendenz Çiva stillschweigend ergänzen muss (s. S. 181 f.). In der neunfachen (s. S. 178 f.). Abfolge steht Çiva wieder über Maheçvara. Daraus, dass in der (s. S. 181) erwähnten Achtzahl eine erkennbare Transzendenz fehlt, diese in der lautlichen Gruppierung aber vor-

handen ist, darf man wohl auf eine derartige Entwicklung schliessen.

Die Abfolge der Manifestationen *nādānta* bis *sarvākṣara* erscheint, wie oben bereits angedeutet wurde, in etwas erweiterter Form in v. 6—9:

> *niṣkala-mātrā* (More)-*nādānta-nādā-vindu-ardhacandra-viçva tryakṣara- pañcākṣara-sarvākṣara* = *svaravyañjana* (Vokale und Konsonanten) = *mantra.* Diese letzteren haben als Verkörperungen die Götter in den zehn Himmelsgegenden.

Der Unterschied gegen die Darstellung von v. 37 f. liegt, abgesehen von der minder wichtigen, aber immerhin zu beachtenden Tatsache, dass hier eine Evolutionsreihe erscheint statt der Rückentwicklungsreihe (s. u.), darin, dass als erste Form des *niṣkala* die More, *mātrā,* erscheint, dass die *sarvākṣara* ausdrücklich mit den *svaravyañjana* und den mantras gleichgesetzt werden und diese letzteren die Götter der zehn Himmelsgegenden als Verkörperung haben.

Es ist klar, dass hier eine entwickeltere Form der in v. 37 f. enthaltenen Stufung vorliegt. Das zeigt die Tatsache, dass der einzige Unterschied gegenüber der vorigen Stufung in der Einführung der Begriffe *niṣkala* und *mātrā* besteht. Die Spekulation über die Moren des Lautes *om,* die ursprünglich selbständig neben derjenigen über die Arten und Teile des *om*-Lautes steht (s. S. 140), und in der die Zahl der Moren ursprünglich drei beträgt (Maitrāyaṇa-Upaniṣad 6, 3) und weiterhin immer mehr bis zu sieben und zwölf (Deussen, o.c. s.v. *om*) erhöht wird, ist vor allem in der sektarischen Upaniṣad-Literatur von ziemlicher Bedeutung. Wenn der Begriff *mātrā* hier noch vor *nādānta* eingeschaltet wird, so ist das natürlich nicht ohne Grund geschehen.

Die vorliegende Stufung verkörpert zwei aufeinanderfolgende Entwicklungsstufen, in denen zunächst *mātrā,* dann *niṣkala* als neunte bzw. zehnte Form des Absolutums eingeführt wurden.

Im einzelnen hat sich der Vorgang folgendermassen abgespielt. Die Vorschaltung von *mātrā* ist erfolgt einmal (s. u.) unter dem Drange, das letzte Geheimnis immer noch um eine Stufe höher und weiter hinauszuschieben, einem Drange, welcher für die Einfaltungsbewegung der Mystik charakteristisch ist (s. S. 174), unter Anknüpfung an den Keim der Vorstellung einer neuen Transzendenz, welcher (vgl. *sūkṣma*) in der achtfachen Stufung bereits vorhanden war. Die Entwicklung geht aber parallel einer aus v. 10—26 zu rekonstruierenden Neunzahl von acht Himmelsgegendengottheiten

mit Çiva als Transzendenz in der Mitte (s. S. 181 f.). Die Frage, ob die theistische oder die lautspekulative Gruppierung zuerst entstanden ist, muss hierbei offen bleiben.

Diesen Neunzahlen geht ferner parallel eine Zusammenstellung von neun Grössen der vedantisch erweiterten Sāṃkhya-Philosophie in Gleichsetzung mit neun çivaitischen bezw. çivaitisch bestimmten Gottheiten in v. 100—102:

ahaṃkāra	: Brahmā
manas	: Viṣṇu
buddhi	: Īçvara
rajas	: Rudra
tamas	: Çaṃkara
sattva	: Mahādeva
citta	: Çiva
kaivalya	: Sadāçiva (C: *çūnyatara kevalya*)
parakaivalya	: Paramaçiva (C: *kevalya çūnyatā*).

In dieser Zusammenordnung lassen sich drei Bestandteile sofort erkennen. Die Gleichsetzung *ahaṃkāra, manas, buddhi* mit der Trimūrti ist eine Variante von Bhuvanakoça II 11, 64 f. (s. S. 149 f.). Des weiteren ist in der vorliegenden Gruppierung enthalten die Vorstellung von den einander im Bereiche des Geistigen und der Materie entsprechenden Gottheiten Paramaçiva-Sadāçiva-Sadārudra-drei *guṇas,* hier schon mit Çiva als drittem Bestandteil der grundlegenden Geistigkeit und Transzendenz (s. S. 155), die sich Bhuvanakoça II, 9, 39 findet (s. S. 154 f.). Die dritte Komponente ist aus den Angaben des Bhuvanasaṃkṣepa selbst zu erschliessen. Den drei Göttern Paramaçiva usw. sind die Götter der çivaitischen Dreizahl von v. 34 f., wo sie mit *a, u, m,* gleichgesetzt werden, untergeordnet. Ihre Identifikation mit den Bestandteilen von *om* ist demnach, wenigstens hier, so aufgefasst, dass *a, u, m* entgegen den sonstigen Spekulationen des Bhuvanasaṃkṣepa, als unterhalb von *nāda, vindu, ardhacandra* = Paramaçiva, Sadāçiva, (Sadā-)Rudra-Çiva stehend gedacht sind. Man hat nun die beiden Vorstellungsreihen Paramaçiva bis Çiva: drei *guṇas* einerseits und Paramaçiva bis Çiva: Rudra bis Mahādeva andererseits zur Deckung gebracht. Gleichzeitig schuf man, ausgehend von dem Grundbegriff *kaivalya* die notwendigen Entsprechungen im Bereiche des Göttlich-Geistigen zu den drei *guṇas.* Hierbei benutzte man wahrscheinlich eine Stufung,

die (vgl. in den AJ Zusammensetzungen *çūnyatara-çūnyatā*) bereits bestand (Eintritt in die unio mystica — Höchstpunkt der unio mystica, bzw. Immanenz und Transzendenz des Gottheitsabsolutums, vgl. S. 118 f.). Es würde sich dabei um eine Mischform aus Yoga- und Sāṃkhya-Vorstellungen handeln, die in dem Synkretismus der AJ Çaiva-Werke nicht Wunder nimmt. *citta* als geistige Grösse hat die Untersuchung bereits festgestellt (s. S. 168). In jedem Falle musste man statt des unter die Materie gerückten (s. Bhuvanakoça II S. 155), und hier nicht erscheinenden *puruṣa* eine andere Grösse haben und wählte dafür *citta*. Die Unterteilung von *kaivalya* bedarf dann keiner weiteren Erklärung. Bedeutsam ist es nur, dass die hinter den Spekulationen des Bhuvanasaṃkṣepa stehende Dreiteilung des mystischen Erlebnisses hier deutlich zum Ausdruck kommt (vgl. Bhuvanakoça I, 5, 17 ff. S. 118 ff.). Nicht unwichtig war es dabei, dass *citta*, wie *kaivalya* und *parakaivalya*, ein Neutrum war und sich so glatt in den Zusammenhang einfügte. Im Zusammenhange mit dieser ganzen Entwicklung wurde deren Ergebnis, die sechsfache doppelte Stufung, zur Erzielung der Neunzahl über die alte Gleichung Trimūrti = *buddhi, manas, ahaṃkāra* gesetzt.

Da die drei *guṇas* die Urmaterie verkörpern, konnte man ihnen ohne weiteres die drei Prinzipien des Innenorgans unterordnen. Die çivaitische Dreizahl, welche im Bhuvanasaṃkṣepa offensichtlich als Ersatz der zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen Trimūrti gedacht ist, konnte nur letztere unter sich haben. Man übernahm nun einfach die Variante der Gleichung von Bhuvanakoça II 11, 64 f., ohne sich an der Stellung von *manas* zu stören, die dort offenbar schon vorhanden war.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man in dieser Neubildung von je neun einander entsprechenden Grössen eine Parallelbildung zu den neun Göttern der Himmelsgegenden (einschl. Çiva) und den neun lautlichen Manifestationen sieht.

Wenn man nun über *mātrā* als zehnten Bestandteil der lautlichen Stufung noch *niṣkala* findet, so liegt hier, abgesehen von dem früher bereits gekennzeichneten Streben nach der Einführung einer letzten höchsten Stufe (s. S. 177), eindeutig der Einfluss der Zehnzahl der Himmelsgegendenspekulation vor, welche die Basis der Grundform der verwickelten Spekulation von v. 10—26 bildet. Deren Schema ist folgendes[1]):

[1]) Die Lautzuteilung ist fehlerhaft; *e, ai* erscheinen zweimal, *ḷ* fehlt.

Īça: Osten; *oṃ aṃ Īçāya namaḥ svāhā*; weiss.
Dharma: Zwischen O und SO; *oṃ eṃ Dharmāya namaḥ svāhā*; rot.
Maheçvara: Südosten; *oṃ āṃ Maheçvarāya namaḥ svāhā*; braunrot.
Kāla: zwischen SO und S; *oṃ aiṃ Kālāya namaḥ svāhā*; rot.
Brahmā: Süden; *oṃ iṃ Brahmane namaḥ svāhā*; rot.
Mṛtyu: zwischen S und SW; *oṃ eṃ* (?) *Mṛtyave namaḥ svāhā*; schwarz.
Rudra: SW; *oṃ īṃ Rudrāya namaḥ svāhā*; schwarz.
Krodha: zwischen SW und W; *oṃ aiṃ* (?) *Krodhāya namaḥ svāhā*; feuerfarben.
Mahādeva: Westen; *oṃ uṃ Mahādevāya namaḥ svāhā*; gelb.
Viçva: zwischen W und NW; *oṃ oṃ Viçvāya namaḥ svāhā*; blumenfarben.
Çaṃkara: Nordwesten; *oṃ ūṃ Çaṃkarāya namaḥ svāhā*; goldfarben.
Kāma: zwischen NW und N; *oṃ auṃ Kāmāya namaḥ svāhā*; Farbe?; Text verderbt.
Viṣṇu: Norden; *oṃ ṛṃ Viṣṇave namaḥ svāhā*; schwarz.
Paçupati: zwischen N und NO; *oṃ aṃ Paçupataye namaḥ svāhā*; mondfarben.
Çambhu: NO; *oṃ ṝṃ Çambhave namaḥ svāhā*; Farbe?
Satya: zwischen NO und N; *oṃ aḥ Satyāya namaḥ svāhā*; rauchfarben.
Hara: unten.
Sadāçiva: Mitte; *oṃ hloṃ* (?) *Sadāçivāya namaḥ svāhā*; kristallfarben.
Paramaçiva: oben.

Die mantras sind in kurzer, langer und gedehnter Form zu rezitieren.

Diese Zusammenstellung enthält sechszehn meist çivaitische oder doch durch den Zusammenhang, in dem sie auftreten, çivaitisch bestimmte Gottheiten, und ihre mantras, die jeweils einen der sechszehn Vokale[1]) des Sanskritalphabets einschliesslich von *aṃ* und *aḥ*, der Verkörperung von Ein- und Ausatmen, die in der Lautspekula-

[1]) s. die Anmerkung S. 179.

tion immer mitgerechnet werden (Vijñānabhairava, Kommentar zu v. 154—156, Ausgabe S. 136 f.), enthalten, sowie die Variante der bekannten geistig-transzendenten Dreizahl Paramaçiva-Sadāçiva-Hara, die gleichfalls in die Himmelsgegenden hineingezogen sind, aber nur für Sadāçiva ein mantra aufweisen.

Um diese recht verwickelte Stufung zu verstehen, muss man von den Gottheiten ausgehen, welche mit den sechszehn Vokalen gleichgesetzt sind. Der Vergleich mit der Achtzahl der lautspekulativen Erscheinungsformen (s. S. 175 ff.) des Absolutums zeigt, dass diese Sechszehnzahl unursprünglich ist. Woher sie stammt, wird sich alsbald zeigen (s. S. 152). Man wird zunächst, entsprechend der Lehre von der Achtzahl der Himmelsgegenden, mit einer Achtzahl von Gottheiten zu rechnen haben. Diese sind auch sehr leicht festzustellen. Die Götter der Haupthimmelsrichtungen sind die gleichen die in v. 31 f. (*pañcākṣara mantra*) auftreten (s. S. 169 f.). Sie haben hier dieselben Himmelsgegenden inne, die ihnen der Bhuvanakoça II zuteilt (s. S. 160):

Īça = Īçvara: Osten
Brahmā : Süden
Mahādeva: Westen
Viṣṇu: Norden.

Diese Vierzahl ist zur Achtzahl ergänzt durch die Zuteilung der Zwischenhimmelsrichtungen an vier weitere Formen Çivas:

Maheçvara: Südosten	vgl. Mahādeva in v. 34—35.
Rudra: Südwesten	} Diese beiden auch in v. 34—35.
Çaṃkara: Nordwesten	
Çambhu: Nordosten.	

Von diesen vier Gottheiten sind die drei ersten als Variante der Dreiergruppe von v. 34 f. zu betrachten (s. S. 172 f.), welch letztere auch an anderer Stelle im Bhuvanasaṃkṣepa noch wieder auftritt (s. S. 178 f.). Maheçvara ist vielleicht zum Zwecke der Unterscheidung von den genannten Aufzählungen an Stelle von Mahādeva gesetzt worden.

Der hier neu hinzugefügte Çambhu ist bereits aus dem Bhuvanakoça I bekannt (s. S. 102).

Die Vierzahl dürfte zunächst eine Entsprechung, mit vier statt drei Grössen, zu der Urform der Dreizahl von v. 34 f. (s. oben), mit Çiva statt Maheçvara an der Spitze, dargestellt haben. Man hat dann Çiva in dem neuen Zusammenhang durch Maheçvara ersetzt und ihn

als Transzendenz, mit oder ohne Nennnung seines Namens (vgl. Bhuvanakoça I 4, 56 ff. S. 109 f.) der Mitte zugewiesen. Die Entsprechung zu der Acht- und Neunzahl lautlicher und philosophisch-theistischer Stufungen (s. S. 175 f. und S. 177 f.) liegt auf der Hand.

Die Neunzahl hat man dann unter dem Einfluss der Lehre von den zehn Himmelsgegenden (acht Himmelsgegenden, oben und unten) und unter demjenigen der transzendent-geistigen Dreiheit Paramaçiva-Sadāçiva-dritter Çiva-Bestandteil so erweitert, dass man die Mitte (Transzendenz Çiva) durch die Begriffe „oben" und „unten" ergänzte und diese drei Vertikalpunkte mit Paramaçiva, Sadāçiva und Hara identifizierte. Damit war einerseits wieder die Grundvorstellung der Himmelsgegendenspekulation, nunmehr in erweiterter Form, zu ihrem Recht gekommen, die durch die Einführung der Neunzahl zunächst an Schärfe der Prägung verloren hatte, andererseits wurde mit der Einführung der drei Götter einem offenbar vorhandenem Bedürfnis nach der Herstellung einer Beziehung zu dieser Spekulation Rechnung getragen. Ein Anknüpfungspunkt war ja hier insofern gegeben, als durch die drei Gottheiten der Variante zu der der Stufung Paramaçiva usw. untergeordneten çivaitischen Dreiergruppe (S. 178 f.) eine Beziehung zu Paramaçiva, Sadāçiva, Çiva oder Hara (= Çiva, vgl. S. 154) bereits bestand.

Die genannten drei Götter vertreten das *niṣkala,* die übrigen acht Gottheiten das *sakala.* Das zeigt schon der Zusammenhang, geht aber überdies daraus hervor, dass diese Gruppierung mit einer Sonderform des Begriffes *niṣkala-sakala* aus dem Bereich der Lautspekulation zur Deckung gebracht worden ist. Um das Wesen dieser Sonderform zu erkennen, muss man sich daran erinnern, dass *kalā,* hier schon der Inbegriff oder das Prinzip der „Teilung" des *einen* Göttlichen, ursprünglich „ein Sechszehntel" bedeutet. Unter dem Einfluss dieser Vorstellung und derjenigen von den sechszehn Vokalen des Sanskritalphabets, einschliesslich von *aṃ* und *aḥ* (s.S. 180 f.), hat man die Achtzahl von Göttern durch Einfügung von acht neuen Göttern als Herren der Himmelsgegenden zwischen Haupt- und Nebenhimmelsgegenden zur Sechszehnzahl erweitert nach folgendem Schema:

Dharma	: zwischen O und SO
Kāla	: zwischen SO und S
Mṛtyu	: zwischen S und SW
Krodha	: zwischen SW und W
Viçva	: zwischen W und NW

Kāma	:	zwischen NW und N
Paçupati	:	zwischen N und NO
Satya	:	zwischen NO und N

und dieser die sechszehn Vokale als lautliche Form des *sakala* zugeteilt.

Von den Namen der Götter sind die ersten vier Namen des Todesgottes, der in der unheimlichen Seite seines Wesens dem ursprünglichen Wesen Çivas nahe kommt, Paçupati ist ein alter Name Çivas, Viçva und Satya sind Namen Viṣṇus, und Kāma ist der bekannte [1]) Liebesgott.

Mit der vorstehend behandelten Gruppierung der Universumsmystik mit horizontaler Anordnung steht in unklarem Zusammenhang eine andere mit vertikaler Anordnung, die zum Teil dieselben Götternamen aufweist wie die Gruppierung von v. 10—26. Sie findet sich v. 58—63 und lautet:

Involutionsreihe: Erde — Wasser — Feuer — Wind — Äther — Kāma — Viçva — Krodha — Mṛtyu — Kāla — Dharma — Satya — Çaṃkara — Paçupati — Brahmā — Viṣṇu — Īçvara — Rudra — Devaguru — *puruṣa* — *Çiva* — *nirvāṇa* — *anāmaka* — *sūkṣmatva* (= Çaṃkara).

Es sind in dieser Stufung von 24 Grössen miteinander verbunden die fünf Elemente, die acht Gottheiten, die in 10 ff. zu den acht Gottheiten der üblichen Himmelsgegenden hinzugefügt sind (s. oben), und zwar in andere Reihenfolge und unter Einschiebung Çaṃkaras aus der Zahl der acht Hauptgötter der Himmelsgegenden, zusammen also 9 Gottheiten, die Trimūrti mit Rudra als ihrem Befasser, die Gottheit Devaguru (= Brahmā s. S. 188), Çiva, *nirvāṇa*, *anāmaka* (das Namenlose) und *sūkṣmatva* (die Feinheit). Von diesen sind die letzten vier eigentlich identisch. Das liegt für die beiden ersten Prinzipien ebenso wie für das vierte nach dem, was aus dem Bhuvanakoça I und II bekannt ist (S. 151), auf der Hand. Dass *anāmaka* ein gleichwertiger Begriff ist, ist ebenfalls klar. *sūkṣmatva* ist insofern wichtig, als der Begriff die Auffassung von *sūkṣma* und *atisūkṣma* als substantivischen Bezeichnungen des höchsten Prinzips (s. S. 165 f.) zu stützen geeignet ist. Die ursprüngliche Gleichsetzung ist hier in ein aufsteigendes Nacheinander verändert worden. Mat hat so eine Stufung von vier Manifestationen des Absolutums in der Transzendenz jenseits von *puruṣa* hergestellt. Diese trägt aber das Gepräge der transzendenten Formen des

---

[1]) von Çiva verbrannte und so in seinen Bannkreis gehörende.

höchsten Prinzips des Bhuvanakoça I und nicht des Bhuvanakoça II. Das zeigt die Zusammenstellung verschiedenartiger Begriffe unter Verwendung von *nirvāṇa* (vgl. S. 118 ff.). Die letzte Gleichsetzung des *sūkṣmatva* mit Çaṃkara, die diese schon einmal in den niedrigen Manifestationen vorkommende Gottheit zum höchsten Prinzip macht, ist eine sekundäre Fehlergänzung.

Der Sinn dieser ganzen Stufung von fünf-neun-sechs-vier — wenn die vorgenommene Aufteilung richtig ist — Grössen ist nicht ganz klar. Die Gesamtsumme 24 lässt zusammen mit der Aufführung der fünf Elemente vermuten, dass hinter der Anordnung irgendwie die alte Vorstellung (s. S. 94) der Sāṃkhya-Philosophie von der *prakṛti* und ihren 23 Produkten steht.

Spekulationen über Makrokosmos und Mikrokosmos; Aufsetzungsritual.

Zweckmässig bringt man im Anschluss an die beiden letzterörterterten Gruppierungen die Angaben des Bhuvanasaṃkṣepa über die Kontinente, Meere, Gebirge, Welten, Unterwelten und Tīrthas auf der Grundlage Makrokosmos-Mikrokosmos, die sich wie üblich als Grundlage eines Aufsetzungsrituals ausweisen. Die fraglichen Angaben finden sich in einer sehr verwirrenden Anordnung in v. 76—98, die bis v. 90 von aussen nach innen, von v. 91—98 wieder von innen nach aussen geht. Der Punkt der Umkehr liegt bei Devaguru-*mahāpuruṣa.*

Manche von den Gleichsetzungen der Unterwelten usw. mit Körperteilen sind nur im AJ Text erhalten und die Körperteile mit Worten wiedergegeben, die lexikalisch vorläufig nicht zu ermitteln waren. Die Lücken sind äusserlich kenntlich gemacht durch Setzung von Fragezeichen. Die Gottheiten der Himmelsgegenden und Teile der Himmelsgegenden treten hier, bunt durcheinandergewürfelt, wieder auf.

Weiter ist zu den nunmehr wiederzugebenden Reihen nichts zu bemerken.

Die sieben Welten:
bhūrloka: Nabel: Menschenwelt
bhuvarloka: Bauch: Welt der Sonne und des Mondes
svarloka: Herz: Viṣṇuwelt
maharloka: Halsansatz: Brahmāwelt
janaloka: ?: Rudrawelt

tapoloka: Nase: Welt Mahādevas
satyaloka: Haupt: Welt Çivas.

Die sieben Unterwelten:
tala: Fussohlen: *mahāniraya*
sutala: *niraya*
nitala: *avīci*
santala (?): Schienbein: *mahāraurava* (Zwei Reihen von Unterweltsnamen!)
atala: *raurava*
vaitala: Hüfte: Yamaloka
talātala: *kumbhaka*.

Die sieben Kontinente:
Jambudvīpa: Mahādeva
Çāṅkhadvīpa: Īçvara
Kuçaḍvīpa: Çaṃkara
Krauñcadvīpa: Rudra.
} Namen Çivas (vgl. S. 181).

Çālmalidvīpa: Brahmā
Gomedhadvīpa: Viṣṇu
Puṣkaradvīpa: Çiva.
} Trimūrti.

Die sieben Gebirge:
Kuruparvata: Seiten des Körpers: Satya
Raṇyaparvata (?): rechte Brust: Çambhu
Hiraṇyaparvata: linke Brust: Paçupati
Ailaparvata: rechter Arm: Kāla
Hariparvata: linker Arm: Mṛtyu
Kiṃnaraparvata: Nase: Kāma
Bharataparvata: Haupt: Çiva.

Die sieben Ozeane:
lavaṇasamudra: Schweiss
kṣīrasamudra: Speichel
dadhisamudra: ?
sarpiḥsamudra: nicht angegeben
sūrāsamudra: Gesichtsschweiss
ikṣusamudra: Blut
svādhusamudra: Schleim.

Die sieben Tīrthas:
Narmadātīrtha: *manas*

Sindhutīrtha: *buddhi*
Gangātīrtha: Halsansatz
Sarasvatī: Zunge
Airāvatītīrtha: Augen
Çreṣṭhanadītīrtha: Ohren
Çivanadītīrtha: Hände
Ansatzpunkt der Leber: Īça; Funktion: *muditā* (Fröhlichkeit)
Mitte (?*tĕngah*?): Dharma; Funktion: *maitrī* (Freundlichkeit)
Mund: Īçvara; Funktion: *karuṇā* (Mitleid).
Brahmā: *annavahānāḍī* (die Speise zuführende *nāḍī*).
Viṣṇu: *rasavahānāḍī* (die Säfte zuführende *nāḍī*).
Mahādeva: *praṇavahānāḍī* (die den Atem zuführende *nāḍī*).

Diese drei *nāḍīs* führen in sich die Winde:

Wind der *annavahānāḍī*: Çiva; Funktion: *saṃtuṣṭi* (Zufriedenheit).
Wind der *rasavahānāḍī*: Sadāçiva; Funktion: *nirvyāpāra* (C: Betätigungslosigkeit).
Wind der *prāṇavahānāḍī*: Paramaçiva; Funktion: *nirvikalpa* (Freiheit vom sprachlichen Denken) (C).
Vereinigung der drei Winde: Devaguru = *mahāpuruṣa* (der alles durchwaltet).
Wurzel des Herzens: Rudra; Funktion: *icchā* (Wunsch).
Mitte des Herzens: Çaṃkara; Funktion: *kṣamā* (Geduld).
Inneres des Herzens: Kāma; Funktion: *rāga* (Leidenschaft).
Lunge: Viçva; Funktion: *çānta* (Ruhe).
Galle: Krodha; Funktion: *sāhasika* (Gewalttätigkeit).
Eingeweide: Kāla; Funktion: *rājasa* (Lebhaftigkeit).
?: Mṛtyu; Funktion: *tāmasa* (Stumpfheit).
Wurzel des Herzens: Deva (= Çiva) mit Umā und Durgā rechts und links.
Sehnen: Bhaga
Mark: Çiva
Knochen: Īçvara
Fleisch: Brahmā
Adern: Vāsuki
Gelenke: Çarva
?: Çambhu
Fett: Mahādeva
Haut: Viṣṇu
Füsse: Nandīçvara, Mahākāla

Augen: Sonne und Mond
Fleisch: Erde
Blut: Wasser
raçmi (?): Feuer
Atem: Wind
Leibesöffnungen: Äther
Haare: siebentägige und sechstägige Woche.

Bei dieser Stufung kann man nicht mehr tun, als die wichtigsten Komponenten aufzuzeigen.

Dabei ist eines vorauszuschicken. Das Schema des Aufbaus, der von aussen nach innen geht, und dann wieder von innen nach aussen, entspricht der Involution und Evolution bei der Meditation im Bhuvanakoça I, einer Meditation, die bekanntlich durch das Aufsetzungsritual gestützt wird (s. S. 93 f.). Dieser Anordnung liegt demnach, zum mindesten möglicherweise, ein altes Schema zugrunde (sekundäre Zusammenfügung alter Einzelgruppen, s. S. 155 ff.).

Von den einzelnen Komponenten ist zunächst die Spekulation über die sieben Welten wohl als Einleitung zum Ganzen zu betrachten, da sie in sich abgeschlossen ist und in Kürze das weiterhin in den kleinsten Einzelheiten zu behandelnde Thema Makrokosmos-Mikrokosmos leitmotivartig befasst. Dass hier eine ursprünglich selbständige Spekulation vorliegt, dürfte wohl klar sein. Es ist ja nur eine Variante der Spekulation über die sieben Welten, wie sie aus Bhuvanakoça I und auch aus Bhuvanakoça II bekannt ist (s.S. 110 ff. und S. 159). Die genauere Verteilung der Welten auf Hals und Teile des Kopfes gemahnt an die ähnliche Methode, die bei der Verteilung des Lautes *oṃ* im Bhuvanakoça II (s. S. 151 ff.) zu beobachten war. Die Zusammenordnung von fünf Gottheiten, Trimūrti und zwei Formen Çivas erscheint ganz ähnlich wieder Bhuvanasaṃkṣepa v. 99 (s. S. 171). Bei den dvīpas beachte deren Gottheiten (çivaitische Vierzahl und Trimūrti).

Ebenfalls ursprünglich selbständig ist die unter dem Gesichtspunkt der sieben Gebirge zusammengefasste Gleichsetzung. Die Aufführung der Seiten des Körpers hat ihre Parallele wiederum in der Spekulation des Bhuvanakoça II, die auf dem Laut *oṃ* und der Gleichsetzung seiner Teile mit den Teilen des Körpers beruht (s. S. 151 ff.); die Erwähnung der Arme als einer Seite der Identifikation von Makrokosmos und Mikrokosmos findet sich im Tattva s. h. Mahājñāna wieder (s. S. 192 f.). Die Gottheiten sind mit Ausnahme

von Çambhu und Çiva, deren ersterer aus der Ergänzung der Vierzahl der çivaitischen Regenten der Himmelsgegenden stammt, diejenigen, die sekundär zu den acht çivaitischen Regenten hinzugefügt sind (s.S. 182 f.). Çiva ist wahrscheinlich eingefügt worden, weil ohne ihn der richtige Abschluss als Entsprechung zum Haupte gefehlt hätte.

In den folgenden Gleichungen lassen sich nur einige Punkte hervorheben. In der Spekulation, die an die Identifikationen der Tīrthas anschliesst, ist zunächst die Zusammenstellung der Götter interessant. Īça ist sonst der Regent des Ostens, Dharma stammt wieder aus der sekundären Achtergruppe. (s. S. 169 und oben). Die hier nur im AJ Text) erscheinenden Funktionen *muditā*, *maitrī*, *karuṇā* sind buddhistischer Herkunft. Ob es sich bei ihrem Auftreten um einen Einfluss des Buddhismus noch auf indischen oder schon auf javanischem Boden handelt, ist nicht zu entscheiden.

Die in den *nāḍīs* wirksamen Winde sind gegenüber den *nāḍīs* das feinere Prinzip. Dementsprechend steht die Trimūrti, die mit den *nāḍīs* identifiziert ist, unter der Dreiheit Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva. Die Zuteilung der Funktionen *saṃtuṣṭi* usw. an Çiva usw. ist nur zum Teil verständlich. Die Funktion der Zufriedenheit bei Çiva ist begreiflich; die Funktion *nirvikalpa* bei Paramaçiva, bei dem der Ausdruck „Funktion" allerdings nicht angebracht ist, ist richtig zugeteilt. Die Zuweisung der „Betätigungslosigkeit" an Sadāçiva ist in diesem Zusammenhange (vgl. auch S. 143 ff.) unberechtigt. Die Wiedergabe der adjektivischen Formen *nirvikalpa* usw. als Substantive ist entsprechend dem AJ Sprachgebrauch erfolgt. Unterhalb des Paramaçiva kann Sadāçiva nur die tätige (*savyāpāra*) Form Çivas sein, wie das Vṛhaspatitattva zeigt (v. 10). Der Widerspruch erklärt sich wohl so, dass man ganz mechanisch die drei Grössen *saṃtuṣṭi* usw. mit den drei Formen der Gottheit gleichgesetzt hat.

Sehr seltsam ist, gesehen von der sonstigen Auffassung des Paramaçiva usw., die Überordnung des Devaguru = *mahāpuruṣa* als einer immanenten Grösse über Paramaçiva und die beiden anderen Prinzipien. Zu erklären ist sie nicht. Wichtig ist es, dass hier Devaguru gleich *mahāpuruṣa* ist. Dies ist wohl, wenn man hierzu die Angaben von v. 58 ff. vergleicht, das Ursprüngliche. Die Übereinandersetzung Devaguru-*puruṣa* ist dort, verglichen mit den Stufungen Çiva-*nirvāṇa* usw., die auf ursprüngliche Gleichsetzungen zurückgehen müssen, analog diesen Stufungen gleichfalls als sekundär zu betrachten. Da *puruṣa* im Bhuvanakoça I und auch sonst manch-

mal mit Brahmā identifiziert wird (s. S. 95 ff. und S. 135), darf man in Devaguru dem „Lehrer der Götter" Brahmā sehen, dem diese Funktion ja auch zugeschrieben wird. Weiterhin liegt in den Gleichsetzungen mit den Teilen des Herzens[1]) noch einmal eine hier durch die Aufführung der in die Ergänzung der ursprünglichen Vierergruppe der Regenten der Himmelsgegenden hineingehörenden Gottheiten Rudra und Çaṃkara (s. S. 181) veränderte Variante der sekundären (hier 7) Himmelsgegenden-Götter vor (vgl. S. 187 f.).

Unterhalb dieser Gottheiten[1]) erscheint ein Durcheinander von Gottheiten der Trimūrti, Schlangendämonen (Vāsuki) und Formen Çivas mit Çivas Türhütern: Nandīçvara und Mahākāla als Abschluss.

Das eigentliche Ende der Spekulation bilden jedenfalls auf der einen Seite der Gleichung die Elemente.

Weiter lässt sich über dieses Konglomerat von Identifikationen nichts aussagen. Man kann nur vielleicht noch vermuten, dass die mantras der verschiedenen Gottheiten nach dem Schema *oṃ Çivāya namaḥ* gebaut waren, wie dies für Bhuvanakoça I und II der Fall ist (s. S. 161 und S. 169 ff.).

Zusammenfassung.

Das Aufsetzungsritual des Bhuvanasaṃkṣepa ist, ohne dass sich seine Einzelheiten feststellen lassen, in seinen massgebenden Formen auf der Himmelsgegendenspekulation aufgebaut. Die Spekulationen des Textes zerfallen, abgesehen von den sehr ausführlichen aber inhaltlich unwesentlichen Gleichsetzungsreihen Makrokosmos-Mikrokosmos, auf der Basis der grundlegenden Einteilung *tattva*-Mystik-Universumsmystik einerseits, Entsprechung von gestalthaften und Lautmanifestationen des Gottheitsabsolutums andererseits, in fünf Gruppen grösseren und geringeren Umfanges. Diese sind: 1. Die Lehre von den Arten der *çūnyatā*. 2. Die Lehre vom *pañcākṣara* (*namaḥ Çivāya*) und seinen Gottheiten. 3. Die Lehre von Çiva und den fünf Zuständen der Seele. 4. Die Lehren von den Teilen des *oṃ*-Lautes und seinen Entsprechungen im Bereiche der manifestierten Gottheiten und der Sāṃkhyatattvas. 5. Die Lehre von den Gottheiten der Himmelsgegenden und ihren lautlichen Entsprechungen und Universumsspekulation horizontaler Prägung. Die vertikal gerichtete Aufsetzungsmystik tritt dagegen zurück.

---

[1]) Wurzel des Herzens: Beginn e. alten selbständigen Stufung.

Von diesen Vorstellungen sind die massgebenden diejenigen, die unter 4. und 5. genannt sind. Diese sind es, welche die Anschauungen des Bhuvanakoça II weiterentwickeln. Auf der Grundlage *niṣkala* (Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva bzw. Hara)-*sakala* entsprechen sich hier folgende Stufungen: 1. *pañcākṣaramantra*-fünf Bestandteile von *om*: *nādānta-nāda-vindu-ardhacandra-oṃkāra.* Von den letzteren sind die drei ersteren als das *sūkṣmatraya* mit den drei Arten der *çūnyatā* einerseits, mit Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva andererseits gleichzusetzen. Die lautliche Fünfzahl enthält wegen der drei Teile von *om* selbst in sich eine Achtzahl (s. sogleich). Die Lehre von den fünf Zuständen, wie sie der Bhuvanasaṃkṣepa aufweist, ist, als in Beziehung zu der *pāncākṣara*-Spekulation entwickelt, in diesen Zusammenhang einzuordnen. 2. Die aus einer Überhöhung der herzustellenden Lehre von *pañcākṣara* als Ursprung der Laute durch die oben genannte Fünfzahl *nādānta* usw. entstandene Achtzahl von lautlichen Prinzipien mit acht herzustellenden Gottheitsmanifestationen der Himmelsgegendenmystik. 3. Eine aus der vorigen durch Hinzufügung von *mātrā* gebildete Neunzahl von lautlichen Manifestationen mit der herzustellenden Neunzahl von Gottheiten der Himmelsgegenden einschliesslich Çiva (als Transzendenz). Zu diesen gehört die Neunzahl von drei religionsphilosophisch bestimmten (*parakaivalya, kaivalya, citta*) und sechs Prinzipien des Saṃkhya in Gleichsetzung mit Paramçiva-Sadāçiva-Çiva und drei çivaitischen Gottheiten. 4. Eine zehnfache lautliche Stufung mit *niṣkala* an der Spitze als Entsprechung zu den zehn, einschliesslich der hier mitgerechneten Mitte der Himmelsgegendenmystik, elf Himmelsgegenden. Die Neunzahl der Gottheiten wird durch Überlagerung mit der Gruppe Paramaçiva-Sadāçiva-Hara zur Elfzahl erweitert. 5. Eine Fortbildung der unter 4. aufgeführten Gruppierung auf der Basis *niṣkala-sakala,* letzteres = 16 Gottheiten = 16 Vokale des Sanskritalphabet (*kalā* = 1/16).

Dass der Bhuvanasaṃkṣepa dem Schrifttum des Çaivasiddhānta zuzurechnen ist, zeigt einmal die Rolle, die das *pañcākṣara* in ihm spielt, ferner die Tatsache, dass seine wichtigsten Lehren Fortbildungen von solchen des Bhuvanakoça II sind. Bei dem Neben- und Ineinander der letzteren handelt es sich aber um eine Entwicklung, welche das System auf der Hauptlinie seiner Entwicklung nicht weiter verfolgt. Deren weiterer Ausgangspunkt ist der zunächst noch vedantisch überdeckte Dualismus des Sāṃkhya (*cetana-acetana*) an der Stelle von *niṣkala-sakala* (die aber nicht völlig verschwinden),

unter Gleichsetzung des geistigen Prinzips mit den drei Gottheiten Paramaçiva-Sadāçiva-Çiva im Vṛhaspatitattva.

Tattva sang hyang Mahājñāna.

Der kleine Text ist als dritter der älteren AJ çivaitischen Texte hier mit zu berücksichtigen, insofern seine Angaben das Bild des AJ Çivaismus abzurunden geeignet sind.

Die religiöse Praxis, die er vertritt, zeigt wie im Bhuvanakoça I ein Neben- und Ineinander von „Aufsetzungsritual" und reinem Yoga, beide bei gemeinsamer Grundlage von Vorstellung und Praxis in einer nur dem Tattva s. h. Mahājñāna eigenen Form.

Die religionsphilosophischen Grundlagen der genannten Praxis befassen auf der üblichen Grundlage der Teilung Transzendenz-Immanenz bzw. in sich zerlegte Transzendenz-Immanenz den *om*-Laut, die erweiterte Trimūrti, die Lehre vom *ātmaliñga* sowie von den vier und fünf Zuständen der Seele, überhöht durch *kaivalya* und *parakaivalya*, die sämtlich untereinander durch die erweiterte bzw. überhöhte Trimūrti in Beziehung stehen. Das buddhistische Element des *çūnya* spielt eine, wenn auch geringe, Rolle. Die spekulative Basis des Textes ist, abgesehen von der *ātmaliñga-Lehre,* im ganzen die gleiche wie in den übrigen Werken, wenn man die Tatsache des Fehlens der Vorstellung von den Zuständen der Seele im Bhuvanakoça II in Rechnung setzt. Die nächsten gedanklichen Beziehungen hat das Tattva s. h. Mahājñāna zum zweiten Teile von Bhuvanakoça I (Arten des *ātman* = erweiterte Trimūrti, Betonung der Zustände-Spekulation, Bedeutung des *manas*). Auffällig ist das völlige Fehlen der für den Bhuvanakoça II und den Bhuvanasaṃkṣepa kennzeichnenden Siddhānta-Lehren vom *niṣkala-sakala* sowie von den feinen Bestandteilen des Lautes *om* und deren theistischen Entsprechungen; immerhin stellen das Auftreten des Begriffes Paramaçiva sowie die Kombination von Dreizahl der transzendenten Erscheinungsformen des Gottheitsabsolutums mit *kaivalya* und *parakaivalya* eine gedankliche Verwandtschaft auch zu diesen Werken her.

Die Behandlung des Stoffes hat auch hier wieder unter möglichster Einhaltung der Reihenfolge des Textes von den einfachsten Formen der Auffassung vom Wesen der Gottheit auszugehen.

Allgemeine Wesensbestimmungen des höchsten Prinzips.

Die erste dieser allgemeinen Bestimmungen erscheint, ohne dass dem höchsten Prinzip ein Name gegeben wird in v. 1. Dort wird es

beschrieben als „durch alle Daseinszustände sich erstreckend, im Körper der Lebewesen befindlich". Es handelt sich demnach um den immanenten Aspekt des Gottheitsabsolutums, wie er aus dem Bhuvanakoça I (s. S. 85) bekannt ist. Es ist wohl, um seine Andersartigkeit anzudeuten, absichtlich nicht näher bezeichnet. v. 60 spricht von „der Feinheit und Alldurchwaltendheit" im Herzen. Auch hier ist wieder die Rede von dem immanenten Aspekt des Absolutums. Zu der Benennung *sūkṣmatva* vergleiche man die *saptasūkṣma* des Tattva selbst (s. S. 307 f.) und des *atisūkṣma* des Bhuvanasaṃkṣepa (s.S. 165 f.), zu *vyāpakatva* Bhuvanasaṃkṣepa v. 65 (s.S. 165 f.). Die AJ Paraphrase nennt diese Feinheit und Alldurchdringendheit *paramakaivalya nirāçraya* „das höchste *kaivalya* ohne Stützpunkt", umschreibt sie also mit dem Begriffe, der weiterhin eine grosse Rolle im Tattva s. h. Mahājñāna spielt (s. S. 207 ff.). Der Begriff *nirāçraya* als nähere Bestimmung zu *paramakaivalya* ist in diesem Zusammenhange genommen aus der Definition des Absolutums in v. 66. Dieses Absolutum wird hier wie in v. 74 mit dem Namen *mokṣa* „Erlösung" belegt:

> ohne Laut ist es *ewig, ohne Stützpunkt,* ungeteilt
> ohne Gestalt in allen Daseinsformen (befindlich), das ist als Erlösung verkündet //66//
> *ohne Eigenschaften, fein,* im Zustande der Erkenntnis bemerkt er es dort im Herzen befindlich, das ist als Erlösung bekannt //74//

In diesen beiden Definitionen sind der transzendente und der immanente Aspekt des Absolutums beide bestimmt und nebeneinander gestellt, während oben nur von dem immanenten Aspekt die Rede war. Bemerkenswert ist vielleicht noch in Zusammenhang mit den (oben) betr. *sūkṣmatva* gegebenen Hinweisen das Vorkommen des Begriffes *sūkṣma* in v. 74.

Trimūrti; Çiva als Urgrund von puruṣa und prakṛti.

Ohne die für das Tattva s. h. Mahājñāna charakteristische Verbindung mit der Spekulation über die vier bzw. fünf Zustände der Seele erscheint die Vorstellung von der Trimūrti in v. 59:

> Brahmā: linker Arm
> Viṣṇu: rechter Arm
> Maheçvara: ist der Ursprung der beiden; (C: die drei sind der Körper Bhaṭāras).

Die Gleichsetzung der nicht-çivaitischen Bestandteile der Trimūrti mit den beiden Armen ist sehr merkwürdig. Mit voller Sicherheit ist sie nicht zu deuten. Es liegt sehr nahe anzunehmen, dass Maheçvara, der doch über den beiden anderen Grössen der Trimūrti steht, mit dem Haupte gleichzusetzen ist. Man hat vielleicht, wenn diese Annahme richtig ist, hinter dieser Zusammenstellung die Geste des *añjali* zu sehen, in der man die zusammengelegten Hände an die Stirn führt. Man vergleiche hierzu das über die Gleichsetzung *kaivalya* = Hände-*parakaivalya* = Kopf in v. 41 Gesagte (s. S. 208). Die Parallele liegt auf der Hand. Man darf weiter wohl auch den Schluss ziehen, dass die *añjali-Geste* den zusammenfassenden Abschluss eines Aufsetzungsrituals bildet, das die drei Bestandteile des Lautes *om, a, u, m* als Aufsetzungssilben für die beiden Arme und den Kopf verwendet. Verwandte Aufsetzungsmethoden sind ja aus dem Bhuvanakoça II zu belegen (s.S. 156 f.). Aus der Art und Weise, wie Maheçvara hier angeführt ist, erkennt man auf jeden Fall deutlich, dass er als immanenter Çiva-Bestandteil der Trimūrti gedacht ist und dass Çiva als Absolutum über ihm zu ergänzen ist. Die AJ Wiedergabe hat demnach durchaus recht, wenn sie die drei Grössen als den Körper Bhaṭāras bezeichnet. Es sind hier deutlich zwei Vorstellungen vom Wesen der Trimūrti übereinander gelagert. Die eine ältere ist die aus dem Bhuvanakoça I bekannte (s. S. 95 f.), nach der Çiva den transzendenten Urgrund der immanenten nicht çivaitischen Bestandteile bildet. Diese Auffassung ist, unter Ersatz von Çiva durch Maheçvara, überlagert worden durch die andere im Bhuvanakoça I eine erhebliche Rolle spielende von der erweiterten Trimūrti mit Çiva (= *om*) als Transzendenz über ihr. Ähnlich ist die Entwicklung der Trimūrti-Vorstellung in dem nunmehr zu behandelnden Gleichnis:

> Die Sinne sind der Wagen, der *puruṣa* ist der Wagenlenker, *dharma* und *adharma* sind die Zügel, *prakṛti* ist der Weg //15//
>
> Viṣṇu ist der Wagen, der Stier ist Pitāmaha, der Wagenlenker ist Īçvara, Çiva befindet sich im Inneren des Wagens //16//

In der ersten Form des Gleichnisses ist die Grundvorstellung die, dass die Seele mittels *dharma* und *adharma* die Sinne im Bereiche der *prakṛti* zu bändigen hat; die massgeblichen Begriffe der Spekulation sind *puruṣa* und *prakṛti*, und der Schwerpunkt des Gleichnisses

liegt auf der lenkenden Tätigkeit des *puruṣa*. Insofern letzterer als aktiv handelnd gedacht ist (vgl. Mṛgendratantra I, 2, 5 f.), weicht die Auffassung des Gleichnisses von derjenigen des Sāṃkhya ab. Die Abweichung lässt vermuten, dass hier die dem Çivaismus eigene Anschauung von der Seele als einer tätigen Grösse hereinspielt. In den Bereich der letzten Endes theistisch orientierten Volksfrömmigkeit weisen die Begriffe *dharma* und *adharma*. Eine eindeutige Beziehung zum Çivaismus liegt aber in dem Gleichnis nicht vor. Eigenartig ist es aber, dass die Sinne mit dem Wagen gleichgesetzt werden. Folgerichtiger wäre eine Identifikation mit den Rossen, deren Bändigung doch das für den Vergleich Wesentliche ist. Hierzu stimmt das, was sich in der Kāṭhaka-Upaniṣad findet (s. unten). Man hat anzunehmen, dass der Begriff des Wagens den der Rosse mit einschliesst.

Dieses Gleichnis steht seiner Form nach demjenigen ziemlich nahe, das sich Kāṭhaka-Upaniṣad 3, 3 f. findet. Dort werden identifiziert: Wagenfahrer = *ātman*, Wagen = Leib, Wagenlenker = *buddhi*, *manas* = Zügel, Sinne = Rosse, Sinnesgegenstände = Bahn oder Weg. Charakteristisch für diese Form des Vergleichs ist vor allem die Auffassung des für *puruṣa* eingetretenen *ātman* als des im Wagen Befindlichen. Damit wird er als untätig im Sinne der Seelenlehre des Sāṃkhya bezeichnet. Zu dieser Auffassung vom Wesen des *ātman* stimmen die übrigen Gleichsetzungen, die sämtlich im Bereiche der Materie liegen und deren Zahl gegenüber der Form des Gleichnisses im Tattva s.h. Mahājnāna noch um eine (die Rosse) vermehrt worden ist. Von Bedeutung sind hier die ausschlaggebende Funktion von *buddhi* und *manas* als Wagenlenker und Zügel. Zu dieser Funktion des *manas* vergleiche man diejenige, die es in den Yoga-Stücken des Bhuvanakoça I innehat (s. S. 114 ff.). Die vedantische Auffassung von *manas* steht hier auch noch im Hintergrunde, ist aber überlagert von der Sāṃkhya-Lehre von der *buddhi* als Lenker des *manas*. Diese Bestandteile des Gleichnisses zeigen an, dass es im Gegensatz zu der oben besprochenen Formulierung in die Sphäre des Yoga gehört (Strauss, Indische Philosophie, S. 67 ff.).

In v. 16 tritt das Gleichnis vom Wagen in einer anderen Form auf, die ihrerseits wieder mit derjenigen übereinstimmt, die das Vṛhaspatitattva (v. 33) aufweist. Die Trimūrti Viṣṇu, Pitāmaha (= Brahmā), Īçvara ist identifiziert mit Wagen, Stier und Wagenlenker, Çiva mit dem Insassen des Wagens. Çiva steht also über der Trimūrti in der Weise, wie dies aus den bisher behandelten Texten zur Genüge be-

kannt ist (s. S. 97 ff.). Brahmā und Viṣṇu sind dementsprechend zu identifizieren mit *puruṣa* und *prakṛti,* deren Urgrund Īçvara ist. Besonders charakteristisch für das Gleichnis in der hier zur Erörterung stehenden Form ist die zu erschliessende Gleichsetzung *puruṣa* = Stier, der den Wagen der *prakṛti,* d.h. der Sinnesgegenstände, zieht. Die Vorstellung ist also gegenüber derjenigen von v. 15 vollständig verschoben. Die Seele ist nicht mehr der aktive Lenker der Sinne und Sinnesgegenstände, sondern ist an *prakṛti* gefesselt, mit der sie sich abzumühen hat, und bedarf der Lenkung durch Īçvara. Die Vorstellung ist als Ganzes dem Bereich der Volksfrömmigkeit zuzuweisen. Ein letzter innerer Zusammenhang mit der Lehre von v. 15 ist bestehen geblieben. In dieser Zusammenstellung von Īçvara mit *puruṣa* und *prakṛti* als den drei Gegenständen des Gleichnisses ist die ursprüngliche Form des hier vorliegenden Symbolismus zu sehen. Sie ist das Ergebnis einer theistischen Umwandlung des Gleichnisses von v. 15 unter Benutzung von Vorstellungen aus dem Bereiche des Sāṃkhya. In ihr ergab sich die Einführung des langsamen, einen schweren Wagen ziehenden Stieres als Bild für die ganz in die Materie verstrickte Seele von selbst als Ausdruck der Belastung der der göttlichen Hilfe entbehrenden Seele. Mitgespielt hat aber auch wohl die Vorstellung von Çivas heiligem Stier. Ebenfalls hat wohl eine veränderte kulturelle Umgebung ihre Einwirkung ausgeübt. Die alte Vorstellung setzt den schnellen Streitwagen des adligen Kriegers voraus. Die jüngere Form des Gleichnisses wandte sich an eine andere Schicht und andere soziale Verhältnisse, die der indischen Grosstädte und insbesondere wohl der reichen Kaufleute, deren Gefährt eben der heute noch in Indien gut bekannte Ochsenwagen war.

Das Gleichnis von Īçvara, *puruṣa* und *prakṛti* ist dann in die Trimūrti-Spekulation einbezogen worden. Die Vorstelling ist nun mit derjenigen der erweiterten Trimūrti, vermutlich in der Form Viṣṇu = *avyakta,* Brahmā = *ātman,* Īçvara = *antarātman,* Çiva = *paramātman* (vgl. Bhuvanakoça I, S. 106 f. und unten) verbunden worden, und im Zusammenhang hiermit hat man Çiva dann noch als den Insassen des Wagens aus dem Gleichnis der Upaniṣad aufgefasst.

In der hier vorliegenden Form tritt das Gleichnis auch im Vṛhaspatitattva auf, wo der Zusammenhang die oben erschlossene Vorstellung von der Verstrickung der Seele in die Materie als Grundlage des Vergleichs noch klarer erkennen lässt.

In der Verbindung mit der Lehre von den Arten des *ātman* erscheint die Trimūrti, überhöht von der Transzendenz Çiva in v. 67 68:

ātman: Viṣṇu
antarātman: Pitāmaha
paramātman: Rudra
atyantātman: Paramaçiva.

Die Form, in der die fragliche Lehre hier auftritt, gemahnt sehr an die Gleichsetzungsgruppierung: Arten des *ātman* = Formen Çivas Bhuvanakoça I 3, 76 (s. S. 107). Hier wie dort sind jeweils drei immanente und eine transzendente Form des *ātman* bzw. Çivas (Trimūrti) miteinander gleichgesetzt. Der Unterschied besteht einmal darin, dass an Stelle der negativen, früher besprochenen Bezeichnung *nirātman* hier die positive Wesensbestimmung *atyantātman* „der absolute, höchste *ātman*" erscheint. Weiter sind an Stelle von Mahādeva und Çiva Rudra und Paramaçiva genannt. Die Anführung Paramaçivas ist wichtig, weil diese Bezeichnung sonst dem Bhuvanakoça II und Bhuvanasaṃkṣepa vorbehalten ist (s. S. 178 ff.). Paramaçiva erscheint im Tattva sonst nur noch in v. 46 f. als Haupt einer siebenfachen Stufung wieder (s. S. 207 ff.).

ātmalinga.

Mit der genannten *ātman*-Spekulation ist zusammenzustellen die gleichfalls die Vorstellung von der Trimūrti enthaltende Behandlung des *ātmaliñga* in v. 22—26, 83. Der *ātman* ist das *svaliñga* (eigene Linga[1]) aller Wesen. Dieses *ātmalinga* ist mehr wert als tausend Çivalingas der äusseren Welt, mehr wert als tausend Edelsteinlingas und als hundert *akṣi*-(Augen)-*liñgas*. Der *tryakṣara* mit den drei Stätten Brahmās, Viṣṇus und Rudras, das ist der *oṃkāra*. Wenn das *manas* fest geworden ist, dadurch dass es sich auf Çiva in Lingagestalt stützt, so wird es (?) zum *Çivaliñga* (= *ātmaliñga*) (unsicher). Im Wasser befindet sich der Gott der Brahmanen, im Himmel der Gott der ṛṣis, in Stein und Holz der Gott der gewöhnlichen Leute; die Gottheit der munis ist der *ātman*.

Çiva befindet sich im Inneren des *ātmaliñga*, im Inneren des *çūnya* vom *çūnya*.

Die tragende Grundvorstellung in diesen Spekulationen ist diejenige von der Wesensgleichheit des *ātman* als der Weltseele bzw. der immanenten Erscheinungsform des Gottheitsabsolutums (v. 83) mit dem Linga, dem Phallus als dem Symbol Çivas. Vedānta-Spekulation und

[1]) Es spielt herein die Bedeutung „das eigene Kennzeichen" im Sinne von „das eingentliche Wesen".

volkstümlicher Çivaismus sind hier auf diese Weise zur Deckung gebracht worden. Das grosse Fruchtbarkeitssymbol hat man durch diese Identifikation nach Möglichkeit vergeistigt. Das *liṅga* selbst trotz seiner Vergeistigung im vorliegenden Falle seine çivaitische Bedeutung durchaus behalten hat, geht aus der Erwähnung verschiedener Arten von Lingas hervor. Die Herstellung der Çiva-Symbole aus Juwelen ist ein bekannter Zug der Märchenliteratur (Kāthasaritsāgara, Tawney-Penzer, VIII, S. 152, IX S. 10, 52).

Die Augenlingas müssen eine besondere Art von Lingas sein, die vermutlich noch mit einem das dritte Auge Çivas versinnbildlichenden Auge sersehen sind (vgl. die *mukhaliṅgas* „Antlitzlingas", Gopinath Rao, Elements of Hindu Iconography, Vol. II, S. 97 ff.).

Dieses *ātmaliṅga* birgt als *çūnya* vom *çūnya* in seinem Inneren Çiva. Çiva steht also über dem *ātmaliṅga* = *çūnya* vom *çūnya*. — Letzteres verkörpert demnach den Eintritt in die Sphäre des Göttlichen bzw. den immanenten Aspekt des Gottheitsabsolutums. Dieses Ziel des *ātmaliṅga* wird erreicht durch die Ausübung des Yoga in folgender Form, die sich aus den Angaben des Textes erschliessen lässt.

Der Yoga besteht einmal in der Konzentration auf das Wesen des Lautes *om*, andererseits in derjenigen auf das Linga als Gestalt Çivas mit der Folge des Festwerdens des *manas*. Entsprechend der Terminologie des klassischen Yoga liegt hier die *dhāraṇā*, die „Konzentration" vor. Diese führt in dem vorliegenden Falle in Entfaltung ihrer selbst zur Zurückziehung der Sinne von der Aussenwelt, (*pratyāhāra*, s. S. 116) einerseits, zur meditativen Schau des Wesens des Gottheitsabsolutums (*dhyāna*, ebendort) andererseits. Zu Wesen und Funktion des *manas* = *citta* vergleiche man Bhuvanakoça I und Bhuvanasaṃkṣepa (S. 114 f., 168). Der Laut *om* wird ferner als mit Çiva, und seine drei Bestandteile als identisch mit Brahmā, Viṣṇu und Rudra angesehen. Hier liegt die bekannte und im Tattva s.h. Mahājñāna selbst bereits belegte (S. 192 ff.) Anschauung vom Wesen der Trimūrti als durch Çiva überhöht vor. Die von der Rezitation des Lautes *om* begleitete Meditation von dessen Bestandteilen und der Trimūrti (s. o.), ist vielleicht irgendwie der Meditation des *ātmaliṅga* vorgeschaltet zu denken.

Die erste Vorstellung hat als Basis den philosophisch, die zweite den lautspekulativ bestimmten Çivaismus. Beide Methoden sind hier offenbar als zum gleichen Ziele, der Erlangung der Einswerdung mit der Gottheit, führend, zusammengestellt worden.

Man kann hier an ein Aufsetzungsritual mit *om* denken, notwendig

ist dies aber nicht; man hat in diesem Zusammenhange wohl eher eine reine Meditation über die Teile von *om* und deren theistische Entsprechungen unter Rezitation der heiligen Silbe anzunehmen.

Die Anführung des Verses 26 über die verschiedenen Gottheiten der Brahmanen usw. ist nicht ohne Sinn. Sie ist erfolgt wegen der Erwähnung des *ātman* als der Gottheit der munis, die in den vorliegenden Zusammenhang hineinpasste. Der Vers ist deshalb als Abschluss der Hauptspekulation über *ātmaliṅga* hierher gesetzt.

Wohl dem Bereich des Yoga zuzurechnen und hier zu erwähnen sind die eigentümlichen Rätselfragen, die den Anfang des Werkes bilden (v. 2—13). Sie sind wohl als Themen der Konzentration bzw. Meditation anzusprechen. Ihrer Herkunft nach gehen sie allerdings auf die Rätselfragen in den Upaniṣads zurück (vgl. besonders Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2, 2, 1—4).

Was schläft, wenn der Körper schläft, was wacht, wenn er wacht, was geht in die 10 Himmelsgegenden, was altert, wenn er altert? Antwort: die 10 Sinne, der Wind und das Feuer, das *manas,* das Ebenbild (als Verbindung von Erde (Körper) und Wasser (das Spiegelbild im Wasser!).

Wer die eine Gattin, drei Söhne, zwei Pflüge, 10 Kühe, die sich im schönen Felde befinden, kennt, der geht zu Çiva ein. Dies sind *avyakta,* die drei *guṇas, manas* und *buddhi,* die 10 Sinne; das Feld ist die Wurzel des Herzens. Wenn man Vater und Mutter, zwei Diebe und zwei Brahmanen samt Residenz und Reich tötet, erlangt man die Rudrawelt. Die Mutter ist *prakṛti,* der Vater der *puruṣa, dharma* und *adharma* sind die beiden Diebe, *buddhi* und *manas* die beiden Brahmanen, die 10 Sinne sind das Reich, der Körper ist die Residenz.

Im *ākāça* entsteht eine Blume, im Flusse entsteht das Feuer und (ebenso(?)) die Schildkröten mit weichem Rücken, in der Nacht entsteht die Sonne. Was ist der *ākāça* und was ist die Blume, was ist der Fluss und was ist das Feuer, was sind die Schildkröten mit dem weichen Rücken, was ist die Nacht und was ist die Sonne? Der Äther (*kha*) ist der Körper, das *manas* die Blume, das Feuer ist der *oṃkāra,* die zehn Sinne sind die Schildkröten, die *nāḍīs* sind der Fluss (?). Die Nacht ist als *prakṛti* zu erkennen, die Sonne als der *puruṣa*; der *ātman* ist das Wasser (?), wer das weiss, wird ohne Zweifel erlöst. Die *skandhas* (C: *pañcamahābhūta*) sind zu erkenen als die Nacht, die Sonne als das Auge, das *manas* als das Wissen, die Geburten sind das Meer (?).

Es handelt sich bei diesen Rätselfragen und ihren Antworten, wie bemerkt, wohl um Themen der Konzentration bzw. Meditation verhältnismässig primitiver Art. Sie zeigen ein Durcheinander von Sāṃkhya- und Vedānta-Vorstellungen (Spiegelbild im Wasser) sowie von solchen der philosophischen Beweisführung (die Blume im Äther, *khapuṣpa,* als Bild einer nicht vorhandenen Grösse) und denen des Çivaismus, ein Durcheinander, das sich einer weiteren Deutung vorläufig entzieht.

Die vier bzw. fünf Zustände der Seele.

Die Spekulationen über die vier bzw. fünf Zustände der Seele nehmen im Tattva s.h. Mahājñāna einen sehr breiten Raum ein. Man schliesst ihre Behandlung zweckmässig an diejenige der Vorstellungen von der [1]) Trimūrti an, da letztere in der Regel in der einen oder der anderen Form sich in ihnen wiederfindet.

In sehr konfuser Weise sind die vier Zustände mit dem Südgang und Nordgang der Sonne verknüpft in v. 30:

svapnapada = *yugānta* = *dakṣiṇāyaṇa.*
jāgrapada = *uttarāyana.*
suṣuptapada = *turyapada* (!).

Hiermit ist natürlich nichts anzufangen. Wichtig ist nur die zu erschliessende Zuteilung von Süden und Norden an *svapnapada* und *jāgrapada.* Sie macht die Konstruktion klarer, die in v. 32—33 enthalten ist.

Die drei Orte Wachzustand, Tiefschlaf, Schlaf (so geordnet) sind drei *maṇḍalas* in Lotusgestalt, die ein Dreieck bilden; in ihrer Mitte ist der Sitz *Çivas* (= *turya,* nicht genannt).

Es dürfte sich hierbei um ein Diagramm handeln, das von den drei Lotussen in der Anordnung eines doch wohl gleichschenkligen Dreiecks gebildet wird. Man vergleiche die Dreiecksspekulation des Bhuvanasaṃkṣepa (s. S. 172 f.). Ob diese Lotusse hier aussen herum etwa noch von einem solchen Dreieck eingefasst sind, lässt sich nicht sagen. An sich wäre dann die in den yantras übliche Anordnung: Lotus *ausserhalb* des Dreiecks (vgl. Zimmer, Kunstform und Yogapraxis, Tafel 34) gerade umgekehrt worden. Man darf vermuten, dass zwei der Ecken entsprechend den Angaben von v. 30 im Norden und Süden liegen, während die Spitze, dem Gange der Sonne ent-

[1]) auch in der *atmaliñga*-Lehre eine Rolle spielenden.

sprechend, nach Osten liegt. Die Anordnung weicht von derjenigen bekannter *yantras* insofern ab, als dort die Spitze eines einzelnen Dreiecks meist nach Norden oder Süden gerichtet ist, während die Endpunkte der Grundlinie nach Osten und Westen gehen.

Des weiteren erscheinen die Spekulationen über die vier bezw. fünf Zustände der Seele in einem Bereich, der den Teil des Tattva von den Versen 39—53 befasst. In den gleichen Zusammenhang gehören auch noch v. 69—71.

In den Zusammenstellungen dieser Verse sind deutlich drei Gruppen von Gleichsetzungen der Zustände mit verschiedenen Prinzipien und Göttern festzustellen, je nachdem, ob die vier ersten Zustände allein auftreten, ob *turyānta* genannt wird, oder ob die fünf Zustände durch *kaivalya* und *para(ma)kaivalya* überhöht sind. Die erste Gruppe ist enthalten in den Versen 40, 43, 48, 69—70. Die zweite ist unmittelbar an die erste angeschlossen in den Versen 49—53. Diese Abfolgen sind überlagert von der siebenfachen Stufung der dritten Gruppe, an deren Spitze *kaivalya* und *para(ma)kaivalya* stehen (v. 39—47).

Die Gruppen sind entsprechend ihrer jeweiligen Form in der Reihenfolge v. 40, 43, 48, 69—70, v. 49—53, v. 39, 41 f., 44 f., 46 f. zu besprechen.

Die erste Zusammenstellung befasst folgende Gleichsetzungen:

kṛtayuga	=	*jāgra*
tretāyuga	=	*svapna*
dvāpara	=	*suṣupta*
kali	=	*turya.*

Vormittag	:	Wachzustand
Mittag	:	Schlafzustand
Nachmittag	:	Tiefschlaf
Nacht	:	vierter Zustand.

jāgrapada	:	*açvamedha*
svapnapada	:	*Vājapeya*-Opfer
suṣupta	:	Opfer von Lotusblumen
turyapada	:	*rājasūya*-Opfer.

a	=	*jāgrapada*
u	=	*svapnapada*

m = *suṣuptapada*
oṃkāra = *turyapada.*

jāgrapada = Nabel
svapnapada = Herz
suṣuptapada = Haupt
turyapada = Schädeldecke (?).

Die fünf Abfolgen von Gleichsetzungen zerfallen in zwei grosse Gruppen, die zwar Beziehungen zueinander aufweisen, im ganzen aber für sich stehen und für sich zu besprechen sind. Die erste umfasst die drei Gleichsetzungen der Verse 40, 43, 48, die zweite diejenige der Verse 69 und 70.

In der ersten der genannten Gruppen erscheint als höchstes mit Namen genanntes Prinzip *turya.* Dass der nicht erwähnte *turyānta* aber zu ergänzen ist, ergibt sich erstens daraus, dass die zur Erörterung stehenden Spekulationen offensichtlich ganz bewusst in den Zusammenhang der den *tūryānta* aufweisenden Spekulationen eingeordnet sind, sowie daraus, dass *turya* mit einer Ausnahme (s. sogleich) jeweils mit einer immanenten Grösse gleichgesetzt wird. Dahinter steht aber, wie die Parallele *oṃkāra-turyapada* aus der zweiten Gruppierung und die zu ergänzende Gleichsetzung Çivas mit dem *turya* in v. 32 f. zeigen (s. S. 199), die ursprüngliche Upaniṣad-Lehre von *turya* als dem höchsten Zustand (vgl. Maitrāyaṇa-Upaniṣad 6, 19, Nachtrag, v. 7; Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5, 14, 3 in einer unursprünglichen Verquickung; siehe im übrigen Deussen, o.c. Register s.v. *turīya*). Diese ursprüngliche Vorstellung steht auch sicher im Hintergrunde. In die gleiche Richtung weist weiter die Lehre von der Vierzahl der Manifestationen bzw. Häupter der Gottheit (Paramaçiva) im Bhuvanakoça II 10, 2 und 7, 14, dies umsomehr, als in der jetzt zur Erörterung stehenden Gruppierung eine weitere Beziehung zum Bhuvanakoça II vorhanden ist. Die zweite Stufung, in der die Zustände der Seele mit den drei Teilen des Tages bzw. der Nacht gleichgesetzt werden, hat nämlich eine Entsprechung in Bhuvanakoça II 9, 33, wo die drei Teile des Tages aber mit der Trimūrti identifiziert werden. Die Dreierstufung ist im Tattva s. h. Mahājñāna erweitert durch die Hinzufügung der mit dem vierten Zustand gleichgesetzten Nacht. Wenn nun im Bhuvanakoça II die Teile des Tages mit der Trimūrti gleichgesetzt werden, so darf man annehmen, dass diese Identifikation auch hier zu ergänzen ist. Ob der Çiva-Bestandteil der Trimūrti Īçvara ist, dürfte allerdings mehr

als zweifelhaft sein. Innerhalb des Tattva ist sonst (s. S. 204 und S. 208) Rudra der Name des fraglichen Bestandteils der Trimūrti, und das dürfte auch hier der Fall sein. Die Hinzufügung der Nacht beruht wohl nicht so sehr auf dem durchaus verständlichen Wunsche, das Nychthemeron als Ganzes in die Gleichsetzung einzubeziehen, als darauf, dass die Unterteilung des Tages mit den vier Zuständen identifiziert werden sollte. Unter dieser Voraussetzung musste ausgehend von der Identifikation Çiva = *turyānta* eine die Trimūrti befassende Manifestation Çivas als Entsprechung zum vierten Zustand und Nacht eingeführt werden. Nach Ausweis von v. 47 und 52 (s. oben) kann diese Manifestation nur die Namen Maheçvara bzw. Īçvara geführt haben. Da die von v. 49—53 befasste Vorstellungsgruppe enger mit der ersten, jetzt zur Erörterung stehenden Vierzahl von Spekulationsformen zusammengehört (s. S. 204 ff.), darf man vielleicht mit Recht annehmen, dass die Manifestation den Namen Maheçvara führte. Wie schon einmal festgestellt wurde, (s. S. 139) ist der Unterschied in den Namen an sich nicht gross, doch ist der Bedeutungsinhalt ein verschiedener, Maheçvara ist vor allem die Gottheit, die auf dem Kailāsa thront, der höchste Gott der volkstümlichen Lehre. Īçvara ist die Bezeichnung des persönlichen Gottes im Yoga und im Vaiçeṣika. Die Konnotation ist demnach jeweils eine verschiedene bei den fast gleichen Namen, deren einer nur eine Variante des anderen darstellt. Auf diese Bedeutungsabweichung muss daher auch in diesem Zusammenhange noch einmal hingewiesen werden. Als Gottheit des hinzuzufügenden (s. S. 201) *turyānta* ist nach v. 53 Çiva zu ergänzen, der die Vierzahl seiner Manifestationen befasst (s. S. 204 f.).

Die vorstehend besprochen Gleichsetzungsstufung hat demnach ihre Beziehungen zu gewissen Vorstellungen des Bhuvanakoça II. Anders ist es mit den beiden, die noch übrig bleiben. Diese haben keine Verbindungen zu den übrigen AJ Vergleichstexten. Trotzdem lassen sich Beziehungen zu vorderindischen Vorstellungen bzw. anderen altjavanischen Texten nachweisen.

Die Identifikation der vier Zustände mit den vier Arten von Opfern ist zu vergleichen mit der Identifikation Kṛṣṇas mit verschiedenen Opferarten, wie sie Vallabhācārya vornimmt (v. Glasenapp, Die Lehre Vallabhācāryas, ZII 9, S. 287). Die Anschauung Vallabhācāryas ist abzuleiten aus dem Vorstellungsbereich der hierin auf die Upaniṣads zurückgreifenden Pūrvamīmāṃsā. In dieser manifestiert sich Gott im Opfer, eine Anschauung, die auch das

Pāñcarātra festhält (v. Glasenapp, loc. cit.). Die Anschauung der Manifestation Gottes im Opfer liegt zweifellos auch der Gleichung Zustände der Seele = Arten des Opfers zugrunde. Die Brücke zu der Verbindung mit den vier Zuständen bildet die oben erschlossene Identifikation der Seelenzustände mit den Manifestationen Çivas, die auch hier im Hintergrunde steht bzw. zu ergänzen ist. Die Beziehung zur Pūrvamīmāṃsā darf man angesichts des Alters dieses Systems, da der Fall trotz des späten Zeitpunktes Vallabhācāryas ganz gleich gelagert ist, auch hier annehmen. Einwirkung der Opferspekulation der Upaniṣads ist viel minder wahrscheinlich, wenn auch vielleicht nicht ganz auszuschliessen. Drei von den Arten des Opfers, das erste, zweite und vierte sind wohlbekannte brahmanische Opfer, während die Darbringung von Lotusblumen hinduistisch, in diesem Falle çivaitisch, ist. Man hätte annehmen sollen, dass letztere an die Spitze gestellt worden wäre, das ist aber aus irgend einem vorläufig unerkennbaren Grunde nicht der Fall, und das Opfer von Lotusblumen steht an dritter Stelle.

Die Lehre von den hier mit den vier Seelenzuständen gleichgesetzten vier Weltaltern spielt in den AJ Werken, die der Sanskritliteratur zuzurechnen sind, eine erhebliche Rolle, Besonders zu nennen ist hier das noch nicht herausgegebene Çlokāntara (Ms. or. Leiden nr. 5047), v. 62 ff. (Vgl. Oostersch Genootschap in Nederland, Verslag van de achtste Congres gehouden te Leiden op 6—8 Januari 1936 S. 49). Die Weltalterspekulation ist nach Ausweis dieser Texte innerhalb des Bereiches der älteren AJ-Sanskritliteratur von einer Bedeutung, die die im Tattva s. h. Mahājñāna vorliegende Gleichsetzung ohne weiteres verständlich macht.

Die Betrachtung hat sich nun der zweiten Gruppe von Gleichsetzungen zuzuwenden. Diese verköpert ein Aufsetzungsritual von der Art der in den anderen Texten vorkommenden. Die vier Zustände werden einmal mit den Teilen des *om*-Lautes bzw. mit diesem selbst identifiziert, andererseits mit den wichtigsten Körperstellen vom Nabel bis zur Schädeldecke (?) gleichgesetzt. Hinter dieser Anordnung muss aber eine andere stehen, welche die Teile des *om*-Lautes bzw. diesen selbst in Beziehung zu den genannten Körperstellen brachte, also ein Aufsetzungsritual verkörperte. Das zeigt ein Vergleich mit der ganz ähnlichen Behandlung der drei Teile von *om* im Bhuvanakoça II 11, 4 f. (s. S. 151 ff.). Der heilige Laut und seine Teile sind demnach in der Aufsetzungsgleichung zu ergänzen. Die beiden Gleichungen, die hier vorliegen, sind zwar auf derselben

Grundlage der Lehre von den vier Zuständen entstanden, aber vermutlich nacheinander und nicht zugleich. Man hat zunächst die vier Zustände spekulativ, zum Zwecke der Meditation, mit den drei Teilen des Lautes *om* und diesem selbst gleichgesetzt, wobei *turya* sicherursprünglich das transzendente Prinzip darstellte (s. oben S. 201). Diese Spekulation ist in Verbindung mit dem entsprechenden Aufsetzungsritual gebracht worden und dann erst in die *turyānta*-Spekulation hineingezogen worden. Dieses ganze Aufsetzungsritual ist, zum mindesten mit grosser Wahrscheinlichkeit, auch für die erste Gruppe von drei Gleichsetzungsreihen zu ergänzen.

Die Stufung in v. 49—53 zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass in ihr auch der *turyānta* erscheint, ferner dadurch, dass den einzelnen Sphären die Götter der erweiterten Trimūrti nicht jeweils in der Einzahl, sondern in der Mehrzahl zugewiesen werden. Nur der *turyānta* hat Çiva allein als Gottheit. Die fraglichen Angaben lauten im einzelnen folgendermassen:

jāgrapada:
Wohnsitz der Brahmā-Götter. Diese sind viergesichtig, mit Asche gesalbt, tragen Flechten und leben keusch.

svapnapada:
Wohnsitz der Viṣṇu-Götter. Diese sind vierarmig, halten Muschel, Wurfrad, Keule und reiten auf Garuḍas.

suṣuptapada:
Wohnsitz der Rudra-Götter. Sie tragen alle Stricke (Schlingen), sie tragen den *triçūla*, sind dreiäugig und reiten auf Stieren.

turyapada:
Wohnsitz der Schüler Īçvaras. Sie sind immer zufrieden, nehmen keine Nahrung zu sich und sind von der Natur des Windes, (d.h. durchwalten alles).

turyāntapada:
Wohnsitz Çivas.

Sieht man zunächst von der Vervielfältigung der Götter der erweiterten Trimūrti ab, so ist die Stufung von Gottheiten, die der in Frage stehenden Zusammenstellung zugrundeliegt, ohne Schwierigkeiten zu erkennen. Es ist die Fünfergrupe von Gottheiten:

Brahmā
Viṣṇu

Rudra
Īçvara
Çiva.

Die Gruppierung ist zusammenzustellen mit derjenigen, die als Grundlage aus den Gruppierungen von Bhuvanakoça II 10, 2 f. und Bhuvanasaṃkṣepa v. 99 (s. S. 160 f. und S. 169 f.) zu erschliessen ist und laute:

Brahmā
Viṣṇu
Īçvara
Mahādeva
(Parama)Çiva (s. S. 160 f.).

Es handelt sich hier wie dort, genau betrachtet, um die vier Manifestationen der Transzendenz Çiva. Die Erweiterung der Lehre von den vier Manifestationen zu fünf, die durch ihre Namen deutlich als solche gekennzeichnet sind, wie im Bhuvanasaṃkṣepa v. 99, ohne oder mit Nennung des Gottheitsabsolutums Çiva (s. S. 169 f.), beginnt sich hier abzuzeichnen.

Unwesentlich ist es, dass im Tattva s. h. Mahājñāna an der Stelle von Īçvara Rudra und von Mahādeva Īçvara erscheinen, als die Formen Çivas; es sei denn, dass man hierin (Rudra, höhere Bewertung von Īçvara!) eine ältere Form der gleichen Fünfteilung sehen will. Wichtiger ist es, dass schon im Bhuvanasaṃkṣepa die oben erwähnte Aufstellung von fünf Manifestationen mit der Fünfzahl der seelischen Zustände gleichgesetzt wird. Schon daraus ergibt sich, dass diese Identifikation im Tattva das Ursprüngliche ist, wenn diese Tatsache nicht schon aus der Gleichsetzungsreihe von v. 46 f. zu entnehmen wäre; dort werden die hier auftretenden Gottheiten mit den Zuständen *jāgra* bis *turyānta* gleichgesetzt (s. S. 208). Daraus ist zu entnehmen, dass die Vervielfältigung der Götter der erweiterten Trimūrti etwas später Hinzugekommenes ist. Dieser hat sich die Untersuchung jetzt zuzuwenden. Die Umformung der Trimūrti aus der Einzahl zur Mehrzahl findet sich ohne wesentliche Abweichungen im Bhuvanakoça I 4, 31 ff. Dem *einen* Çiva sind vier Gruppen von Göttern der erweiterten Trimūrti untergeordnet, die ihrerseits aufsteigend von Brahmā bis Īçvara zu Çiva hinführen. Die Zusammenordnung von Mehrzahl und Einzahl in der angedeuteten Weise lässt erkennen, welche Vorstellungen der Einführung der Mehrzahl zugrundeliegen. Zwei Aspekte der Erlösungslehre des indischen Theis-

mus kommen hier in Frage. Der eine ist diejenige, nach der die Seele im Zustande der Erlösung die gleiche Gestalt wie die Gottheit ihres Glaubens annimmt (*sārūpya-mukti*, der dritte Grad der Erlösung bei den Vaiṣṇava-Theologen, v. Glasenapp, Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen, S. 65). Diese Auffassung ist ursprünglich selbständig und erst später, und zwar nicht nur von den Vaiṣṇava-Lehrern, sondern auch von den Çaivas, in einen Grad der Erlösung verwandelt worden. Darüber wird im zweiten und dritten Teile der Untersuchung zu sprechen sein. Dieser Grundsatz der *sārūpya-mukti* ist hier einheitlich auf die Gottheiten unter Çiva und zwar einschliesslich des Īçvara, angewendet worden. Die Kennzeichnung der Schüler Īçvaras als von der Natur des Windes gibt ihnen das Wesen der Gestaltlosigkeit und des Alldurchwaltens, entsprechend dem Wesen Īçvaras als des immanenten Aspektes der Transzendenz Çiva[1]). Infolge ihrer Gestaltlosigkeit sind diese Īçvara-Schüler aber mit der gestaltlosen Gottheit Īçvara-Çiva eins. Sie verkörpern daher das, was die späteren Systeme *sāyujya-mukti*, die „Erlösung der Vereinigung" nennen (v. Glasenapp, o.c. S. 65: Vierter und höchster Grad der Erlösung bei den Vaiṣṇavas). Dies ist der andere der erwähnten Aspekte. Abweichend ist hier nur das Fehlen der Bezeichnung *sāyujya* und die sichtliche Unterordnung der Īçvara-Seelen unter Çiva, der allein über der Vielzahl der Seelen steht, während man an sich eine Zuordnung der höchsten Seelen zu Çiva selbst erwarten würde. Dass sie hier nicht statthat, ist zunächst eine Folge der Betonung der Transzendenz des *turyānta*. Mitgewirkt hat aber wohl auch der Dualismus Çiva-Seele als Grundlehre eines nicht vedantischen Çivaismus. Der Aufbau ist im einzelnen das Ergebnis einer Verbindung der Spekulation über die zur Fünfzahl erweiterte Trimūrti mit einer anzusetzenden *sāyujya-sārūpya*-Einteilung der erlösten Seelen, unter denen noch die unerlösten Seelen zu ergänzen sind. Diese Dreizahl von Arten der Seelen lässt die *sārūpya-mukti* wenigstens im vorliegenden Zusammenhange als Erlösung minderen Grades erscheinen. Auf eine derartige Dreiteilung: Vollerlösung, Teilerlösung bzw. Erlösung minderen Grades, unerlöste Seelen wird die Untersuchung anlässlich der Betrachtung der Lehren des Vṛhaspatitattva noch Bezug zu nehmen haben.

Einige Worte sind noch zu sagen über die eigenartige Verbindung von aufsteigender Linie und einer doch wohl anzunehmenden kon-

[1]) vgl. *vāyubhūta Sadāçiva* S. 140.

zentrischen Anordnung der Schüler der einzelnen Gottheiten um diese. Man hat sich entsprechend der Höherbewertung der çivaitischen Gottheiten deren Ringe kleiner als die übrigen und oberhalb derselben liegend vorzustellen mit Çiva als der Krönung des Ganzen. Çiva bildet so die Spitze einer Art Bergkegel (Beziehung zum Weltberg).

Die bereits oben (s. S. 205) gestreifte inhaltlich ganz ähnliche Lehre des Bhuvanakoça I (s. S. 121) ist eine einfachere Form der hier vorliegenden.

Sieben Zustände der Seele.

Auf die eigenartige Überhöhung der fünf Zustände durch die beiden Arten des *kaivalya*: *kaivalya* und *para(ma) kaivalya* ist schon oben hingewiesen worden (s. S. 200). Mittels ihrer wird in v. 39, 41—42, 44—45, 46—47 eine siebenfache Stufung erreicht.

Die *saptākāça* (die sieben Äther):

jāgra	
svapna	
suṣupta	
turya (C)	v. 39.
turyānta (C)	
kaivalya	
parakaivalya.	

Die *saptasūkṣma*:

jāgra	:	Nabel	
svapna	:	Herz	
suṣupta	:	Spitze des Herzens	
turya	=	Spitze der Kehle (C) (?)	v. 41—42.
turyānta	:	Stirn	
kaivalya	:	Hände	
parakaivalya	:	Kopf.	

jāgra	:	weiss	
svapna	:	sonnenfarben	
suṣupta	=	mondfarben	
turya	=	kristallfarben	v. 44—45.
turyānta	=	silberfarben	
kaivalya	=	goldfarben	
parakaivalya	=	glänzend.	

jāgrapada	:	Brahmā	v. 46—47.
svapnapada	:	Viṣṇu	
suṣuptapada	:	Rudra	
turyapada	:	Maheçvara	
turyāntapada	:	Mahādeva: Çivapada	
kaivalyapada	:	Īçāna	
paramakaivalya	:	Paramaçiva.	

Auch hier liegen wieder vier Gruppen von Zusammenstellungen vor. Die erste enthält einfach eine zum Teil aus der AJ Paraphrase zu ergänzende Aufzählung der sieben Zustände der Seele, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf, gibt also das Grundthema an. Über *turyānta* hat man *kaivalya* und *parakaivalya* gesetzt, die bereits aus dem Bhuvanakoça I und dem Bhuvanasaṃksepa bekannt sind (S. 126 ff. und S. 178 f.). Das Grundschema, das hier vorliegt, ist das gleiche wie im Bhuvanasaṃkṣepa 100 ff.: drei transzendent-geistige Grössen sind von den übrigen der Immanenz bzw. der Materie abgesetzt worden (s. S. 178 f.), ohne dass es möglich ist, angesichts der verschiedenen Zahl der Komponenten, weitere Übereinstimmung etwa hinsichtlich der Identifikation der einzelnen Grössen unterhalb der drei Hauptprinzipien z.B. mit den *guṇas* oder *tattvas* des Sāṃkhya durchzuführen. Hinter der Siebenzahl verbirgt sich natürlich letzten Endes die Vorstellung von den sieben Welten (vgl. S. 110 ff.). Die anderen drei Gruppen enthalten Gleichsetzungen der sieben Zustände der Seele mit bestimmten Körperteilen, Farben und Gottheiten. Auch hier liegt ein durchgebildetes Aufsetzungsritual auf meditativer Grundlage (s. S. 209) vor.

Die Aufsetzungsstellen sind in v. 41—42 enthalten. Es ist ohne weiteres zu erkennen, dass die dort erscheinende Abfolge das Ergebnis einer Erweiterung der Stufung Nabel, Herz, Kopf (ohne Çivadvāra = *wunwunan*) von v. 70 sind. Die Einschiebung der Hände zwischen Stirn und Haupt dürfte darauf hinweisen, dass das *añjali*, die grüssende Berührung der Stirn mit den zusammengelegten Händen einen Teil des hier in Frage kommenden Aufsetzungsrituals bildet (s. S. 192 f.).

Die mantras für das Aufsetzungsritual sind nicht genannt und nicht zu erschliessen.

Bei den Farben der Zustände ist es bemerkenswert, dass sie sämtlich Varianten des „Lichtes" (s. S. 87) oder „Glanzes" (s. S. 116 f.) sind. Sie gehören demnach in den Bereich der Spekulation über den „Glanz" als Wesen der Gottheit, die ausser im Bhuvanakóça I (s.

oben) im Vṛhaspatitattva sowie im späteren Çaiva-System eine beachtliche Rolle spielt und dementsprechend im zweiten und dritten Teile der Untersuchung zu bearbeiten ist. Hier im Tattva s. h. Mahājñāna hat man den Begriff des „Lichtes" oder „Glanzes" einfach systematisch unterteilt in Entsprechung zu den sieben Zuständen bzw. deren Gottheiten. Dass die fraglichen Varianten des Glanzes in engere Beziehung zu den Gottheiten der Zustände gesetzt werden, ergibt sich aus der Zusammenordnung mit den Gottheiten in v. 46 f.

Die Gottheiten sind bis Maheçvara einschliesslich dieselben wie in der fünffachen Stufung (s. S. 204 f.), mit dem kleinen Unterschiede (s. S. 202), dass Maheçvara an der Stelle von Īçvara auftritt. Darüber, setzen dann die zu erwartenden Abweichungen ein. An Stelle von Çiva erscheint Mahādeva (vgl. die Verwendung dieses Namens im Bhuvanasaṃkṣepa v. 100 ff., s. S. 178 f.). Die ältere Vorstellung von *turyānta* = Çiva als Abschluss der aufsteigenden Reihe kommt in der ausdrücklichen Gleichsetzung *turyānta* = Çivapada in der AJ Paraphrase zum Ausdruck. *kaivalya* und *parakaivalya* haben als Gottheiten Īçāna und Paramaçiva. Īçāna kann in diesem Zusammenhange angesichts seiner hohen Einstufung natürlich nicht der lokapāla des Nordostens sein, sondern nur der höchste der fünf-mantra-Götter als deren Vertreter unterhalb des Paramaçiva. Īçāna (bzw. die fünf-mantra-Form) stehen somit hier an der Stelle, die sonst (s. S. 178) Sadāçiva einnimmt. Das ist eine Anordnung, die in ähnlicher Form im späten vorderindischen System (Mṛgendratantra I, 3, 4 ff.) auftritt und in anderem Zusammenhang näher zu erörten ist. Besteht hier eine Beziehung zum Aufsetzungsritual? Paramaçiva ist bereits aus dem Tattva s.h. Mahājñāna selbst bekannt (s. S. 196).

Das hier in den vier Gleichungen vorliegende Aufsetzungsritual ist nicht das ursprüngliche. Es liegt auch an dieser Stelle wieder die Umformung einer reinen Meditationspraxis in ein Aufsetzungsritual vor. Die alte Form der Meditationspraxis ist nicht mit völliger Sicherheit festzustellen[1]).

Erwähnenswert sind noch die Benennungen der sieben Zustände

[1]) Tatsächlich sind hier vier Formen der Meditation bzw. des Aufsetzungsrituals zu unterscheiden: 1. Die Meditation der sieben Zustände unter dem Sinnbilde des Äthers. 2. Das Aufsetzungsritual mit dem meditativen Leitmotiv *sūkṣma*, zurückgehend auf eine ältere Meditation der Zustände unter dem Gesichtspunkte des *sūkṣma*. 3. Die Meditation der sieben Zustände unter dem Sinnbilde des „Lichtes". 4. Die Meditation derselben unter dem Sinnbild ihrer Gottheiten. 3. und 4. waren vielleicht schon kombiniert. Das Aufsetzungsritual von 2. ist wahrscheinlich als nachträglich auf alle Formen ausgedehnt zu denken.

der Seele als solche und in der Gleichsetzung mit dem Körperstellen und Körperteilen als *saptākāça*[1]) „die sieben Äther" und *saptasūkṣma*[1]) „die sieben Feinen oder Feinheiten", Bezeichnungen, die nur in der AJ Paraphrase auftreten. Dass sie in Indonesien entstanden sind, wird man aber kaum anzunehmen haben. Die grundlegenden Begriffe sind jeweils *ākāça* und *sūkṣma*. *sūkṣma* ist, um den zweiten Begriff, bei dem die Verhältnisse klarer liegen, vorauszunehmen, als Bezeichnung des höchsten Prinzips bereits besprochen worden (s. S. 191 f.). Die Bildung *saptasūkṣma* ist demnach durchaus verständlich und ist nur das Ergebnis der Kombination des Begriffes *sūkṣma* mit der Siebenzahl der Zustände. Darin liegt nichts, was indischen Anschauungen widerpräche. *ākāça* ist in dieser Weise in den AJ Vergleichstexten nicht zu belegen, kommt jedoch bereits in den alten Upaniṣads (Chāndogya-Upaniṣad 1, 9, 1; 3, 14, 2; 3, 18, 1) als mit dem *brahman-ātman* gleichgesetzt vor, wird andererseits auch von ihm ausdrücklich unterschieden (Chāndogya-Upaniṣad 5, 15, 1; Bṛhadāraṇyaka 2, 5, 10 und sonst, s. Deussen, o.c. unter *ākāça*). Die Gleichsetzung des *ākāça* mit dem höchsten Prinzip dürfte es sein, die hier vorliegt. Das Absolutum und sein Symbol sind an dieser Stelle noch nicht, wie das später im Vṛhaspatitattva v. 56 der Fall ist, von einander geschieden. Dort wird der Äther einerseits als Symbol des höchsten Prinzips aufgefasst, andererseits aber von ihm dadurch geschieden, dass jenes ohne Laut ist, also nicht wie der Äther Träger des Tons ist. Hierauf wird noch an anderer Stelle einzugehen sein.

Gottheiten und Sāṃkhyatattvas.

Wenn man die hohe Einstufung von *kaivalya* und *parakaivalya* bedenkt, so spielen die *tattvas* des Sāṃkhya als von Manifestationen der Gottheit beseelt im Tattva eine sehr geringe Rolle. Der einzige Beleg ist v. 71:

manas = *kaivalya*
buddhi = Brahmā
ahaṃkāra = Rudra
sattva = Maheçvara.

Diese Zusammenstellung macht einen sehr verwirrten Eindruck. Auf der einen Seite der Gleichung hat man *manas, buddhi, ahaṃkāra,* die hauptsächlichen Erzeugnisse der *prakṛti,* sowie *sattva,* das vorzüglichste der drei *guṇas,* auf der anderen Seite *kaivalya* und die drei Götter Brahmā, Rudra, Maheçvara. Auf der Seite der Sāṃkhyatattvas

fällt zunächst die Reihenfolge auf, in der *buddhi* richtig zwischen *ahaṃkāra* und *sattva* stehen müsste. Auf der anderen Seite ist die Zusammenordnung des *kaivalya* und der drei Gottheiten eigenartig. Natürlich kann man hier annehmen, dass *kaivalya* für Çiva steht (vgl. S. 126). Inhaltlich ist die Abfolge derjenigen sehr ähnlich, die sich in Bhuvanakoça I 3, 9 ff. findet mit *caitanya* über Rudra, Īçvara, Brahmā (s. S. 99 f.). Dabei dürfte es im vorliegenden Zusammenhange gleichgültig sein, dass dort über *puruṣa-caitanya* noch *kāraṇa* = Maheçvara steht.

Warum aber eine im wesentlichen (s.o. die Bemerkung über *buddhi*) von unten nach oben ansteigende Reihe von Sāṃkhyatattvas mit einer von oben nach unten gehenden Reihe von Grössen gleichgesetzt wird, lässt sich nicht restlos erklären.

Zweifellos steht diese Erscheinung aber in Zusammenhang mit einer anderen, die zwar merkwürdig ist, aber sich doch deuten lässt. Die Gleichung *manas* = *kaivalya* ist nämlich nicht so unsinnig, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnte. Man muss sich nur daran erinnern, dass nach Bhuvanakoça I 5, 1 ff. (s. S. 114) das *manas* das *acyuta kaivalya* meditiert. Die Untersuchung hat bereits gezeigt, dass *manas* dort seinem Wesen nach das *manas* der Upaniṣads ist, das noch nicht scharf vom *ātman* als dem Erkenntnissubjekt geschieden ist. Die gleiche Vorstellung und damit eine Beziehung zum Yoga liegt hier vor (vgl. auch die manaḥçunyatā des Bhuvanasaṃkṣepa S. 167 f.). Weiter lässt sich zu dieser Stufung nichts sagen.

Zusammenfassung.

Das Tattva s.h. Mahājñāna zeigt ein Nebeneinander von Aufsetzungsritual und reinem Yoga, wie dies auch der Bhuvanakoça I tut. Die Einzelheiten weichen in beiden Kategorien jedoch stark ab. Innerhalb der Aufsetzungspraxis findet sich einerseits eine Verwendung von Armen und Haupt als Aufsetzungsorten, ferner die Zusammenstellungen Nabel, Herz, Haupt, Schädeldecke und Nabel, Herz, Spitze des Herzens, Spitze der Kehle, Stirn, Hände, Kopf, die in dieser Form den anderen Texten fremd sind. Der Yoga ist, soweit er sich auf die Teile des Lautes *om* und deren Gottheiten stützt, vielleicht, aber nicht notwendig, dem „Aufsetzungsritual" zuzurechnen; daneben steht die sich zu (*pratyāhāra* und) *dhyāna* des bekannteren Yoga entfaltende *dhāraṇā* (Konzentration) auf Çiva als Çivaliṅga als einziger bzw. Hauptbestandteil des Yoga. Das *manas* (= *kaivalya*)

ist wie im Bhuvanakoça I und das *citta* (= *manas*) im Rahmen des Bhuvanasaṃkṣepa, der Träger des Yoga. Inwieweit die *om*-Trimūrti-Praxis und die Meditation von Çiva als Linga als Einleitung und Hauptteil einer Yoga-Praxis zusammengeordnet sind, lässt sich nicht entscheiden. Vier zunächst rein meditative Arten der Erfassung — im Sinne der in den Werken ausser Bhuvanakoça II und Bhuvanasaṃkṣepa zu belegenenden *dhāraṇā*-Praxis mit *dhyāna*-Einschlag — der vier, (genau so der fünf und sieben) Zustände der Seele durch der Gleichsetzung mit verschiedenen Prinzipien, çivaitischen Gottheiten, Formen des „Lichtes" bezw. die innere Zusammenfassung der Seelenzustände unter *ākāça-sūkṣma* hat man hier im Tattva s.h. Mahājñāna dann miteinander verschmolzen und mit dem Aufsetzungsritual verbunden.

In den Bereich des Yoga sind als Gegenstand der Konzentration oder (und) Meditation wahrscheinlich zu rechnen die Rätselfragen des Textes.

Die gedanklichen Grundlagen der religiösen Betätigung im Tattva s. h. Mahājñāna lassen sich auf der Basis der Teilung Transzendenz-Immanenz zusammenordnen unter dem Gesichtspunkte von *om*-Laut und Trimūrti, insbesondere in ihrer erweiterten Form, einerseits, *ātman* bezw. *ātmaliṅga* (çivaitisch!) sowie der vier bzw. fünf und sieben Zustände der Seele andererseits in Gleichsetzung mit verschiedenen Grössen und Göttern (überhöhte Trimūrti-unterteilte Transzendenz). Beide Gruppen verfliessen ineinander. Innerhalb der Trimūrti-Spekulation sind als für das Werk kennzeichnend besonders hervorzuheben die Vorstellungen über die Arten des *ātman* als mit den Bestandteilen der Trimūrti identisch, sowie vor allem die Verwendung der Trimūrti im Gleichnis vom Wagen, innerhalb der Spekulation über die Zustände der Seele die Gleichsetzung der vier Zustände mit vier Arten des Opfers (Beziehung zur Pūrvamīmāṃsā), die den *einen* Çiva über eine Vielzahl von Götterseelen in den vier unteren Sphären stellende Fünfzahl, die den Einfluss des theistischen Dualismus Gott-Seele als Basis hat, sowie in der Siebenzahl von Zuständen (Einfluss der Vorstellung von sieben Welten) Überhöhung des Vedānta durch den unterteilten Erlösungsbegriff des Sāṃkhya für die Herausarbeitung der drei transzendenten Zustände *turyānta-kaivalya-parakaivalya* = Mahādeva (-Çiva)-Īçāna-Paramaçiva, welche ausser durch ihre Struktur durch die Verwendung von *kaivalya* und *parakaivalya* (auch im Bhuvanakoça I) einerseits und Paramaçiva andererseits mit der transzendent-geistigen Dreizahl

oberhalb einer beschränkten Anzahl von Grössen der Immanenz bzw. Materie im Bhuvanasaṃkṣepa in Beziehung steht.

Das Tattva s. h. Mahājñāna steht so, als Ganzes genommen, in seiner Grundstruktur zwischen dem Bhuvanakoça I, vor allem dessen zweiten Teile (Zustände der Seele), und dem Bhuvanasaṃkṣepa (und damit indirekt dem Bhuvanakoça II (Dreizahl der Erscheinungsformen in der Transzendenz unter Verwendung von *kaivalya, parakaivalya* und Paramaçiva). Da die typischen Siddhānta-Spekulationen fehlen, kann man das Werk trotz der vorhandenen Beziehungen nicht dem Schrifttum des Çaivasiddhānta zurechnen.

Abschliessende Betrachtung.

1. Die vier Werke Bhuvanakoça I, Bhuvanakoça II, Bhuvanasaṃkṣepa, Tattva s. h. Mahājñāna stimmen hinsichtlich ihres Zieles, ihrer inneren Struktur, ihrer gedanklichen Grundlagen sowie hinsichtlich einer Anzahl von Einzelheiten ihrer Vorstellungen miteinander überein. Sie gehören so einem verhältnismässig scharf zu umreissenden Bereich des Çivaismus an.

2. Das Ziel sämtlicher Texte ist die mystische Einswerdung mit Çiva. Dieser wird ganz überwiegend als Absolutum im vedantischen Sinne aufgefasst. Diese Anschauung überlagert auch seine Auffassung als persönlicher Gott. Das Absolutum wird im ganzen weniger häufig ausdrücklich mit Çiva gleichgesetzt als dass diese Identität stillschweigend vorausgesetzt wird bzw. aus dem sich in jedem Falle ergebenden Zusammenhang zu entnehmen ist. Das Absolutum çivaitischer Färbung, zweckmässig als Gottheitsabsolutum zu bezeichnen, trägt im Bhuvanakoça I überwiegend Bezeichnungen, welche aus dem Buddhismus vor allem in seinen späten Formen (*çūnyavāda*) stammen (*nirvāṇa, çūnya, nairātmya*); daneben fehlen solche aus dem Vedānta nicht (*para brahman*). Çiva selbst bzw. seine Manifestationen (s. u.) werden mit mannigfachen Namen benannt.

3. Das Ziel der Einswerdung mit dem Gottheitsabsolutum Çiva wird erreicht teils durch Sonderformen des Yoga, die denen des klassischen Systems verwandt sind, teils durch eine tantrische Abart des Yoga, das meditativ bestimmte sogenannte „Aufsetzungsritual" auf der Basis der Lautmystik. Beide Methoden haben als Basis die Vorstellung von der Identität des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos (s. u.). Sie stehen teils nebeneinander (Bhuvanakoça I, zweiter Teil, Tattva sang hyang Mahājñāna), teils ersetzt die „Aufsetzung" die Formen des eigentlichen Yoga als stützende Basis

vorhandener praktischer und gedanklichen Grundlagen (Bhuvanakoça I, 1. Teil). Der Yoga im Sinne der Varianten des klassischen Systems fehlt in einigen Teilen ganz (Bhuvanakoça II, Bhuvanasaṃkṣepa).

Die Formen des eigentlichen Yoga sind verschieden. Kernpunkt des Yoga ist in allen Fällen das *dhyāna*, die andächtige Meditation der Gottheit, welche teils allein erscheint, teils durch eine *dhāraṇā* unterbaut ist oder doch eine *dhāraṇā*-Komponente enthält. Innerhalb des Yoga sind besonders zwei Formen zu unterscheiden: Eine Verbindung *dhāraṇā-dhyāna* mit stark theistischem Einschlag auf der Grundlage der Gleichsetzung der zum Absolutum Çiva hinführenden Sāṃkhya-Prinzipien mit Formen Çivas, sowie eine einfachere, die im *dhyāna*, der andächtigen Meditation der alles durchwaltenden und doch transzendenten Gottheit Çiva besteht. Letztere verbindet sich mit der fünffachen Form Çivas auf der Grundlage einer Gleichsetzung Gottheit-Licht und wird auf dieser Basis systematisiert und mit einer *dhāraṇā*-Grundlage bzw. -Komponente versehen. Beide Formen des *dhyāna* erstrecken sich auf die Stufung Immanenz-Transzendenz, welche durch die Überhöhung des puranischen Absolutums Çiva durch das ganz bestimmungslos aufgefasste Absolutum des neubelebten Vedānta und des mit diesem in inneren engem Zusammenhang stehenden späten Buddhismus zur Entstehung gekommen ist.

In einem Falle unterbaut man das *dhyāna* auf der Grundlage der Stufung Immanenz-Transzendenz *ohne* Verwendung der fünffachen Form durch eine Art *pratyāhāra* auf der Grundlage der vedantischen Elemente-Kosmogonie, unterwirft das *dhyāna* der „Übung" (*abhyāsa*) und überhöht es durch die *dhāraṇā* zum Zwecke der Fixierung.

Die dann durch Çiva = *çūnya*, noch einmal überhöhte fünffache Form ist aber auch eine Verbindung mit der Lautmystik eingegangen, welche ihren Ausdruck in dem „Aufsetzungsritual" findet. Die[1]) Gottheit Çiva wird mit dem Urlaut *om* identifiziert, die Anfangssilben der Namen der Gestalten in der fünffachen Form werden in Entsprechung hierzu auf das gleiche einsilbige Schema gebracht. Man setzt diese Silben dem Körper an bestimmten Stellen auf, um sich so auf magische Weise mit dem Wesen der Gottheit zu erfüllen. Die Praxis hat eine starke Komponente des *dhyāna* bzw. der *dhāraṇā* und unterbaut im Bhuvanakoça I als Stütze die bereits

---

[1]) zunächst mit der fünf-mantra-Form als Ganzem identifizierte.

vorhandene (s. o.) *dhyāna-* bzw. *dhāraṇā-dhyāna*-Praxis. Eine ähnliche Verbindung ist für die übrigen Texte anzunehmen, in denen des Element der „Aufsetzung" mehr in den Vordergrund tritt.

4. Die spekulativen Grundlagen des Yoga bestehen fast durchweg in den Gegenbenheiten der puranischen Kosmogonie mit Çiva (-Weltseele) über einer theistisch verkürzten Form und elf *tattvas* (= Trimūrti und acht Formen Çivas), daneben der sieben-Welten-Spekulation und der vedantischen Kosmogonie. Neben diesen vertikal gerichteten Strukturen steht die horizontal gerichtete Universumsmystik. Alle werden überlagert und befasst vor allem von der *erweiterten* Trimūrti als Inbegriff Çivas in der Funktion als Weltschöpfer, Welterhalter, Weltzerstörer bzw. der drei immanenten Zustände des Absolutums: Entstehung, Bestand, Vergehen der Welt, daneben der fünffachen Form Çivas mit oder ohne Çiva über ihnen, im ersteren Falle mit den Arten oder Bestandteilen des *om-Lautes,* im zweiten mit den *mantra*-Gestalten der fünffachen Form als lautlichen Entsprechungen für das Aufsetzungsritual. Im Verlaufe der Entwicklung einer Unterteilung der Transzendenz ergibt sich dann noch eine Überhöhung der erweiterten Trimūrti und ihrer lautlichen Entsprechungen durch zwei neue Formen Çivas und ihre lautlichen Parallele mit anschliessender Verkürzung der Stufung (s. u.).

In allen Fällen liegt den angeführten Gruppierungen von Grössen eine Teilung Transzendenz-Immanenz zugrunde mit der ersten Grösse der mehrfachen Formen als Immanenz im eigentlichen Sinne, eine Einteilung, die innerlich zusammenhängt mit der bereits erwähnten Stufung Immanenz-Transzendenz als Produkt der Spekulation und Grundlage des *dhyāna* (s. o. S. 214).

Diese Teilung Transzendenz-Immanenz (= Licht) hat teils keine besondere Bezeichnung (Bhuvanakoça I, 1 Teil, Tattva s.h. Mahājñāna), teils wird sie einschliesslich der durchwalteten Materie in dem Begriffspaar *niṣkala-sakala* zusammengefasst (Bhuvanakoça I 2. Teil, Bhuvanakoça II, Bhuvanasaṃkṣepa).

Die Teilung Transzendenz-Immanenz wird, überwiegend im Zusammenhang mit dem Auftreten des Begriffspaares *niṣkala-sakala,* so weiterentwickelt, dass zunächst die Transzendenz bzw. das Erlebnis des Absolutums mit einem Gottheitseinschlag überhöht wird durch den Zustand der Ausschaltung auch dieser Vorstellung im Gegensatz zu der gekennzeichneten Einswerdung mit dem Gottheitsabsolutum, bzw. dass man an dieses Erlebnis des „reinen" Absolutums das „Ende" dieses Zustandes als Höchstpunkt der Entfaltung des mystischen Er-

lebnisses anschliesst. Diese beiden überhöhenden Vorstellungen werden auch in einer dreifachen Stufung der Transzendenz nacheinander gesetzt als Stufen des *niṣkala,* so dass letzteres eine vollständig abgerundete Form erhält. Diese Entwicklung der Stufung innerhalb der Transzendenz ist im Wesentlichen als Produkt der buddhistisch-vedantischen Mischspekulation des Çivaismus anzusprechen (Bhuvanakoça I), übt aber auf den jeweiligen Stand ihrer Fortbildung (eine, zwei, drei Stufen der Transzendenz) einen bestimmenden Einfluss auf die Entwicklung der für den Çaivasiddhānta massgeblichen Vorstellungen s. u. S. 219 f.) aus. Für letzteren wird insbesondere die Dreizahl der Erscheinungsformen im Geistig-Transzendenten das Massgebliche. Die buddhistisch-vedantische Mischspekulation geht in der Konstruktion von Stufungen der Transzendenz auf rein spekulativer — im Gegensatz zur Erfahrung der praktischen Mystik — Grundlage bis zur Fünf-, Sechs- und Siebenzahl (Bhuvanakoça I, 2. Teil).

Im Zusammenhang mit dieser Verlagerung des Nachdruckes auf die Transzendenz gegenüber der Immanenz entwickelt sich eine Tendenz zur Verkürzung der Stufen der immanenten Erscheinungsformen des Gottheitsabsolutums. Diese werden zunächst auf drei, mit einer und zwei Formen der Transzendenz, dann auf zwei und eine, mit drei Formen der Transzendenz beschränkt (Çaivasiddhānta: Bhuvanakoça II, Bhuvanasaṃkṣepa), weiter auch im wesentlichen ausgehend von der Dreizahl der Transzendenz, wieder auf drei (Bhuvanakoça II), vier (Tattva sang hyang Mahājñāna), fünf und sechs (Bhuvanasaṃkṣepa) ergänzt, so dass sich eine Fünfzahl, Sechszahl, Siebenzahl bzw. Acht- und Neunzahl von Erscheinungsformen ergibt; diese letztere ist ausgehend von der Achtzahl unter dem Einfluss der Himmelsgegendenmystik noch zur Zehnzahl bzw. Elfzahl erweitert worden.

Die Stufungen tragen nur im Bhuvanakoça I überwiegend das Gepräge von Produkten der mystischen Praxis; in allen anderen Werken erscheinen sie, zum mindesten für den Europäer, als Erzeugnisse der dogmatisch bestimmten Spekulation, wenn auch auf der Grundlage und mit dem Ziele einer mystischen Erfahrung (Verwendung der laut oder leise rezitierten Silbe *om,* Bhuvanakoça II). Alle Stufungen haben genau genommen drei nebeneinanderlaufende Formen: a. Die Grundprinzipien des Universums im Sāṃkhya oder Vedānta oder die wesentlichen Bestandteile des Universums. b. die diese befassenden oder regierenden Gottheiten. c. die lautlichen Formen der letzteren bzw. diejenigen des Gottheitsabsolutums, die mit

besagten Gottheiten sekundär („Aufsetzung") identifiziert werden. Die drei Formen stehen nur in dem die genannten Evolutionsprinzipien vollständig berücksichtigenden Bhuvanakoça I mehr oder minder vollständig nebeneinander; im Bhuvanakoça II und Bhuvanasaṃkṣepa erscheinen ganz überwiegend nur die Parallelisierungen von theistischen und lautlichen Manifestationen des Gottheitsabsolutums, im Tattva sang hyang Mahājñāna vor allem die Parallelen der Weltallskomponenten und der Gottheiten.

Grundlegend ist in allen Fällen der zu ergänzende Parallelismus: gestalthafte Manifestationen (Prinzipien usw. des Universums bzw. deren Gottheiten) — lautliche Manifestationen des Gottheitsabsolutums auch dort, wo er nicht klar oder nicht vollständig durchgeführt ist.

5. Die engere Vorstellungsgrundlage der hier ausgeübten Mystik und ihrer gedanklichen Prägung ist die puranische vom Gottheitsabsolutum als Urgrund und Durchwalter des Universums. Diese Anschauung wird durch die jüngere Prägung der Spekulation bzw. des mystischen Erlebnisses in der Form Immanenz-Transzendenz neu belebt. Ihre Basis ist eine doppelte. In erster Linie bildet das „puranische" Sāṃkhya mit vedantischer Spitze (Çiva (-Weltseele) über *puruṣa* und *prakṛti*) mit seinen bereits in einer verkürzten Reihe erscheinenden *tattvas* die Grundlage der mystischen Praxis wie der theoretischen Spekulation (Bhuvanakoça I). Unter dem Eindruck der Verlagerung des Akzentes von der Immanenz auf die Transzendenz (s. o. S. 215 f.) hat man entweder an Stelle der Sāṃkhya-Kosmogonie die kürzere vedantische Stufung verwendet (Bhuvanakoça I), oder man hat die Sāṃkhya-Kosmogonie auf *puruṣa* und *prakṛti* zusammengezogen (Bhuvanakoça II, Einfluss der *om*-Laut-Spekulation) unter nachträglicher Erweiterung der Kurzform durch Einführung der *guṇas* an Stelle der *prakṛti* und Hinzufügung von *buddhi, manas, ahaṃkāra* (Bhuvanakoça II, Bhuvanasaṃkṣepa).

Neben und zum Teil in ganz enger Verbindung mit dieser auf den Grundkomponenten des Universums aufbauenden Mystik und Spekulation steht eine andere, welche statt der Grundkomponenten des Universums dessen wesentliche Erscheinungsformen (Bestandteile des irdischen Universums, sieben Welten) bzw. Kennzeichen (Himmelsgegenden) als von Çiva bzw. seinen Manifestationen durchwaltet setzt. Während die *tattva*-Mystik und -Spekulation durchweg vertikal gerichtet ist, zeigt die Universumsmystik und -Spekulation teils vertikale (sieben Welten), teils horizontale Richtung (Himmelsgegenden-

Mystik). Diese beiden Typen der *tattva*- und der Universumsmystik insbesondere in der Form der Himmelsgegendenmystik laufen teilweise nebeneinander (Bhuvanakoça I, Tattva s. h. Mahājñāna), sind aber teilweise auch zu einem fast unentwirrbaren Ganzen verschmolzen (Bhuvanasaṃkṣepa).

Neben diesen gestalthaften Erscheinungsformen des Gottheitsabsolutums, ebenfalls der Teilung Transzendenz-Immanenz unterworfen, und mit ihnen gleichgesetzt und in der Entwicklung der Spekulation ganz eng mit ihnen verquickt, stehen die Manifestationen der Gottheit, die lautlichen Charakter tragen. Dies sind die fünf-*mantra*-Form, die Arten bzw. Bestandteile des *oṃ-Lautes* als des Urgrunds aller Laute, und das *pañcākṣara.* Die beiden wichtigsten von ihnen sind die fünf-*mantra*-Form (Bhuvanakoça I, auch Bhuvanakoça II) sowie die drei, vier und fünf Bestandteile der Silbe *oṃ* (Bhuvanakoça II, Bhuvanasaṃkṣepa, auch Tattva sang hyang Mahājñāna: drei Teile). Letztere, in der Weiterentwicklung durch verschiedenartige Erweiterung nach oben und unten zur Achtzahl und Neunzahl bzw. auch Zehnzahl erweitert, stehen durchweg in einer sehr charakteristischen Parallele zu entsprechenden Gruppen theistischer Prägung, teilweise in ganz enger Verbindung mit der Himmelsgegendenspekulation. Diese Entwicklung ist für den Çaivasiddhānta der behandelten Werke kennzeichnend.

6. Auf dieser Grundlage lassen sich die einzelnen Werke folgendermassen charakterisieren:

Der Bhuvanakoça I ist ein Werk der buddhistisch-vedantischen Mischspekulation innerhalb des Çivaismus. Kenzeichnend für ihn ist vor allem die Gleichsetzung Çivas als der Transzendenz mit *çūnya, nirvāṇa, nairātmya,* aber auch mit *niṣkala* (Gegensatz *sakala*), das Neben- und Ineinander von 12-*tattva*-Mystik mit nicht unterteilter Transzendenz über der feinen Immanenz, der sieben-Welten-Mystik mit Aṣṭaçiva (= *nirvāṇa*) als gleichfalls ungeteilter Transzendenz, und damit auch der Yoga-Mystik auf der Grundlage der Stufung Elemente-*manas* (bzw. Verwendung der fünf Zustände der Seele) mit unterteilter Transzendenz (Aṣṭaçiva, zwei und drei Stufen), sowie der gegenüber diesen zurücktretenden Universums- und Himmelsgegendenspekulation, alle in der Regel zusammengefasst erst durch die erweiterte Trimūrti, dann durch die Aufsetzungsmystik der fünf mantras.

Der Bhuvanakoça II, eigentlich *jñānasiddhānta* oder *jñānasaṃkṣepa,* ist ein Text des Çaivasiddhānta. Er ist charakterisiert

durch das Nebeneinander der auf der Grundlage der Gleichsetzung Trimūrti-drei Zustände der Welt verkürzten *tattva*-Spekulation (*puruṣa-prakṛti*), der Himmelsgegenden- und Weltenmystik sowie der sich auf die Arten und Teile der Silbe *om* beziehenden Mystik. Die Grundlage der Spekulation bildet jedoch ein auf der Gleichung Bestandteile bzw. Formen von *om* = Trimūrti, *om* = Çiva basierender Parallelismus von vier (*vindu, a, u, m*) und fünf (*nāda, vindu, a, u, m*) Bestandteilen von *om* mit Sadāçiva und der Trimūrti bzw. Paramaçiva, Sadāçiva und der Trimūrti, eines Parallelismus, in welchem das jeweils erste bzw. erste und zweite Glied der Transzendenz und reinen Immanenz (*niṣkala*) gegenüber den drei Bestandteilen der weltverstrickten Immanenz bezw. der durchwalteten Materie (*sakala*) zuzurechnen sind. Dieser Parallelismus wird dann weiter zu einem solchen von drei Grössen der Transzendenz (*nāda-vindu-ardhacandra* = Paramaçiva-Sadāçiva-Rudra oder Sadārudra) und dreien bezw. einer der Immanenz (*a, u, m*; *viçva-omkāra*; drei *guṇas*) erweitert bzw. zusammengezogen. Diese Parallelismen sind als die eigentliche Lehre des AJ Çaivasiddhānta zu betrachten. Dieser Çaivasiddhānta vedantischer Prägung geht möglicherweise auf einen Sadāçiva-Theismus mit *bhakti*-Einschlag als Urform zurück, aus dem er sich auf dem Wege der Vedantisierung des Sadāçiva unter gleichzeitiger Herausbildung der Form des den Sadāçiva dann überhöhenden Paramaçiva entwickelt hat. Die zunächst mit Sadāçiva verbundene *vindu*-Spekulation, ihre Überhöhung durch *nāda* und ihre Ergänzung durch *ardhacandra* deuten auf Beziehungen des Bhuvanakoça II (und damit des Bhuvanasaṃkṣepa) zu den späten Upaniṣads, insbesondere Amṛtabindu-, Nādabindu-Upaniṣad. Diese sind daher ungefähr gleichzeitig mit den AJ Werken, teilweise (Nādabindu-Upaniṣad) wegen der entwickelteren Form der *vindu* usw.-Lehre sogar etwas jünger. Eine vielleicht der Sadāçiva-Lehre nebenzuordnende andere alte Lehre des Siddhānta ist diejenige von den drei Formen Çivas als Ersatz der Trimūrti, ebenso die Sonderform dieser im Text (s. o.).

Der Bhuvanasaṃkṣepa trägt, im Ganzen betrachtet, das gleiche Gepräge wie der Bhuvanakoça II, dessen Gedanken er fortbildet und zum Teil eng miteinander verschmilzt. Die lautlichen Manifestationen des Gottheitsabsolutums und ihre theistischen Entsprechungen stehen dabei gegenüber dem Bhuvanakoça II in einem wesentlich lockerereren, letzten Endes auf der gleichen Zahl beruhenden Zusammenhange. Im Bereiche der Lautspekulationen wird

die Vierzahl des Bhuvanakoça II (*nāda*, *vindu*, *ardhacandra*, *oṃkāra*) durch Vorschaltung von *nādānta* zur Fünfzahl ergänzt, dann mit *tryakṣara* (*a*, *u*, *m*) als Bindeglied über die speziell çivaitische Lautstufung *pañcākṣara-sarvakṣara* gesetzt und so zur Achtzahl ergänzt in Parallele zu den acht Gottheiten der Himmelsgegenden. Die Achtzahl der lautlichen Manifestationen wird durch Hinzufügung von *mātrā* zur Neunzahl in Parallele zu einer Hinzufügung Çivas in der Mitte der acht Gottheiten einerseits, einer Gruppierung von dreimal drei Prinzipien des vedantisch erweiterten Sāṃkhya mit *parakaivalya-kaivalya-citta* = Paramaçiva-Sadaçiva-Çiva an der Spitze andererseits, dann durch Einführung von *niṣkala* über *mātrā* und die Verwendung der Stufung Paramaçiva-Sadāçiva-Hara zur Zehn- bzw. Elfzahl entsprechend den Himmelsgegenden ausgebaut. Diese letztere Zahl ergänzt man dann auf der Grundlage der Gleichsetzung *kalā* = 1/16 = 16 Gottheiten = 16 Vokale des Sanskritalphabets zur Sechszehnzahl von Lauten und Gottheiten.

Da der Bhuvanasaṃkṣepa die Spekulation des Bhuvanakoça II fortsetzt, ist er dem Schrifttum des Çaivasiddhānta zuzurechnen. Die in den beiden Werken eingeschlagene Entwicklung dieses Systems wird aber in der Folgezeit nicht fortgesetzt, sondern ausgehend von ihren Grundzügen neu gestaltet. Der in dem Begriffspaar *niṣkala-sakala* latent vorhandene Dualismus setzt sich im Vṛhaspatitattva in der Formulierung *cetana-acetana* (Geist und Materie) durch, mit deren ersten Bestandteil die drei Gottheiten Paramaçiva, Sadāçiva, Çiva identifiziert werden. Entsprechend diesem Überwiegen der Sāṃkhya-Grundbegriffe verschwindet die Komponente der Lautspekulation zunächst, um sich späterhin in den jüngeren Formen des Systems in Vorderindien wieder durchzusetzen.

Das Tattva s.h. Mahājñāna gehört auf Grund seiner Struktur (Transzendenz-Immanenz, mit teilweise dreifacher Unterteilung der Transzendenz, *om*-Laut, Trimūrti) in den Rahmen der übrigen Werke und steht daneben ungefähr in Parallele zum Bhuvanakoça I (erweiterte Trimūrti-Arten des *ātman*-Zustände der Seele), vor allem zum Bhuvanasaṃkṣepa (Dreiteilung der Transzendenz unter Verwendung von *parakaivalya* und *kaivalya* einerseits, Paramaçiva andererseits). Durch seine Symbolik (Gleichnis vom Wagen) weist das betont çivaitische (*ātmaliṅnga*) Werk eine beachtliche Verbindung zur Spekulation der Upaniṣads auf. Dem Schrifttum des Çaivasiddhānta ist es kaum zuzurechnen.

7. Sämtliche Werke sind Handbücher der Yogapraxis und fassen

als solche das benötigte theoretische Wissen der religionsphilosophischen Spekulation in knapper gedrängter Form zusammen. Das zeigt ihr ganzes Gepräge und insbesondere der eine der beiden für den Bhuvanakoça II erschlossenen Namen, *jñānasaṃkṣepa* „Zusammenfassung des Wissens" sowie der Name des Tattva s. h. Mahājñāna, in dem *tattva* „Zusammenfassung" (des grossen Wissens) bedeutet. Bedenkt man nun, dass sicher nicht die tiefsten und philosophischsten Werke ihren Weg nach Java gefunden haben werden, so kann man nur annehmen, dass hinter diesen Texten eine ausführlichere, mehr religionsphilosophisches Gepräge tragende Richtung der Spekulation und Praxis steht, entweder als Gut der mündlichen Überlieferung vom Lehrere zum Schüler oder *viel eher* in Form eines *ausgebildeten Schrifttums*. Mit Sicherheit ist dies zu schliessen für die Werke, die zur Literatur des Siddhānta gehören, denn *siddhānta* „endgültiger Satz" kann an sich nur auf ein durchgebildetes philosophisches System angewendet werden. Dieses Schrifttum dürfte, wenn man von den vorhandenen hier durchgesprochenen Werken zurückschliesst und den Charakter des noch zu behandelnden Vṛhaspatitattva berücksichtigt, wie die fraglichen Texte selbst, zur Literatur des Tantrismus in seiner mantrayāna-Richtung, ohne oder mit nur geringem Einschlag des Çāktismus, gehört haben. Ausgehend vom Vṛhaspatitattva, das auf ein in mehrere Abschnitte zu zerlegendes Werk in çlokas mit gelegentlichen eingestreuten Versen in anderen Metren zurückzuführen ist, darf man annehmen, dass die als Grundlage der besprochenen Werke zu erschliessenden Texte ein purāṇa-artiges Gepräge getragen haben.

8. Schwierigkeiten bietet die Datierung der AJ Werke. Untereinander sind sie allerdings verhältnismässig leicht zeitlich gegeneinander abzugrenzen. Das älteste Werk ist zweifellos der Bhuvanakoça I, der wieder in einen älteren und einen jüngeren Teil zerfällt. Die Unterteilung der Transzendenz in diesem jüngeren Teile auf Grund des Yoga und der Teilung *niṣkala-sakalā* bildet den Hintergrund, auf dem sich die spekulativ bestimmte Unterteilung des Bhuvanakoça II entwickelt hat. Der Bhuvanasaṃkṣepa ist, da er die Spekulationen des Bhuvanakoça II fortsetzt, natürlich jünger als dieser, während Tattva s. h. Mahājñāna wegen der Art und Weise seiner Unterteilung der Transzendenz (Überhöhung der fünf Zustände der Seele durch *kaivalya-parakaivalya*) wohl zeitlich mit dem Bhuvanasaṃkṣepa zusammenzustellen ist.

Wann die Werke von Vorderindien nach Java gekommen sind,

lässt sich von Java her nicht feststellen. Nicht viel besser steht es um die Bestimmung der Zeit ihrer Entstehung in Vorderindien. Die Gleichsetzung Çivas mit *nirvāṇa, çūnya* und insbesondere *nairātmya*, den Höchstbegriffen der Mādhyamika-Richtung des Buddhismus, im Bhuvanakoça I, Bhuvanasaṃkṣepa, Tattva s. h. Mahājñāna weist die Werke wohl in die Zeit der „buddhistischen" Tantras, die man (Winternitz, o.c.[1]) II S. 399) in das 7. bis 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu setzen pflegt. Von den Purāṇas her lässt sich eine Datierung nicht ermöglichen; hierzu müsste erst das Alter derjenigen hier besonders in Frage kommenden Stücke der çivaitischen Purāṇas festgestellt werden, welche die Trimūrti und die fünffache Form behandeln. Soviel lässt sich jedenfalls mit Sicherheit sagen, dass die fraglichen Werke vor dem 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstanden sein müssen, denn zu dieser Zeit waren die charakteristischen Lehren des Çaivasiddhānta hinsichtlich der Manifestationen in der Transzendenz, welche letzten Endes auf den Typus zurückgehen, der im Bhuvanakoça II entwickelt wird, bereits voll ausgebildet; sie werden von Abhinavagupta (Ende des 10., Anfang des 11. Jahrhunderts), im 9. āhnika seines Tantrāloka im Sinne des kaschmirischen Monismus behandelt. Da zwischen dieser Form der Manifestationenlehre und derjenigen des Bhuvanakoça II noch zwei Stufen der Entwicklung im Vṛhaspatitattva und in den diesem nachzuordnenden çivaitischen Werken liegen, müssen die Lehren des Bhuvanakoça II eine erhebliche Zeit vorher entstanden sein. Ob man damit allerdings bis in das 7.-8. Jahrhundert zurückgehen kann, ist fraglich. Kompliziert wird die Frage noch dadurch, dass man mit der Möglichkeit rechnen muss, dass die Çaivasiddhānta-Lehre in der späteren Form bereits zur Zeit der Ausbildung des kaschmirischen Çivaismus monistischer Prägung (9. Jahrhundert n. Chr.) fertig ausgebildet war; das lässt sich aber nicht eindeutig nachweisen. Ist das jedoch der Fall, müsste die ganze Datierung entsprechend zurückgeschoben werden. Man wird die Entstehung der fraglichen Werke zunächst versuchsweise in die Zeit zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung ansetzen müssen.

Damit ist der erste Teil der Untersuchung abgeschlossen. Der zweite wird sich mit der Form zu beschäftigen haben, welche der Çivaismus bzw. der Çaivasiddhānta im Vṛhaspatitattva annimmt.

---

[1]) English Ausgabe 1933.

NACHTRAG.

Zu Bhuvanakoça I 5, 1 ff. (S. 116): Die als *pratyāhāra* gedeutete Vorstufe des *dhyāna* ist ihrem Wesen nach eher als eine im Sinne des *pratyāhāra* umgedeutete *dhāraṇā* anzusehen, welche dann die Funktion des *pratyāhāra* ausübt.

Zu Bhuvanakoça II 11, 80 ff. (S. 155 ff.): Die Zusammenstellung der drei Gruppierungen ist eine lockerere, als dies in der Untersuchung angenommen ist. Die letzte der drei verkörpert die Form des Siddhānta mit Çiva-Paramaçiva über der Trimūrti (*bhūr-bhuvaḥ svaḥ*) usw. s. S. 139). Die „Aufsetzungsrituale" der zweiten und dritten Stufung darf man nicht kombinieren; sie stehen selbständig nebeneinander, und diese Selbständigkeit muss auch für das nicht angeführte Ritual der ersten Stufung angenommen werden. Die drei Gruppierungen sind als innerlich verbundene Lehren zusammengeordnet in einem Nacheinander auf gleichem Nenner. Vergleicht man aber hierzu die neunfache Stufung (Götter und Sāṃkhya-Prinzipien) von Bhuvanakoça v. 100 ff. (S. 178 f.), so sieht man, dass diese sich an der fraglichen Stelle des Bhuvankoça II abzuzeichnen beginnt, eine feste Verbindung also im Entstehen begriffen ist.

AANTEEKENINGEN OVER HET LANDBOUWRITUEEL IN HET RIJK RAKAWATOE OP MIDDEN-SOEMBA,

van de hand van den volksonderwijzer B. IAHA te Palahona, Rakawatoe, bewerkt en van aanteekeningen voorzien door Dr. C. Nooteboom.

Deze aanteekeningen werden op mijn verzoek in 1935 door Iaha opgeschreven uit den mond van een aantal oudere lieden in Rakawatoe, die nog jaarlijks het hier weergegeven ritueel bij den rijstbouw gebruiken. De schrijver heeft de gegevens verschillende malen nauwkeurig nagegaan en doorgenomen met zijn zegslieden, waardoor hij in staat was onzuiverheden te verbeteren en weglatingen aan te vullen. In zijn ambt als volksonderwijzer was hij in Rakawatoe ondanks zijn jeugd zeer geliefd; hij had het vertrouwen van de bevolking. Om deze reden en om de eerlijkheid en openheid van zijn karakter meen ik in zijn mededeelingen vertrouwen te mogen hebben. Aangezien een Nederlandsche bewerking noodzakelijk de bewoordingen van den schrijver zou vervormen en het stuk in duidelijk Maleisch is gesteld, geef ik er de voorkeur aan dit materiaal te geven zooals het door den schrijver uit den mond zijner zegslieden werd opgeteekend.

Bij Wielenga vinden we in de Macedoniër XIX van 1910 eenige gegevens, die over hetzelfde onderwerp handelen. Vergelijking doet zien, dat er verschillende afwijkingen zijn. De hierbij gepubliceerde Maleische aanteekeningen hebben het voordeel van uitvoerigheid en nauwkeurige wedergave, waaraan het de in vrij populairen vorm gehouden stukken van Wielenga wel eens ontbreekt.

Enkele duidelijke verschrijvingen in het handschrift werden door mij verbeterd. De noten zijn bedoeld als toelichting, waar de tekst door onbekendheid met de ethnografie van Soemba den lezer moeilijkheden zou opleveren.

PERI BERKEBOEN DITANAH RAKAWATOE.

Manoesia soepaja boleh hidoep dengan senang kalau tahoe mentjahari rezekinja, ditanah ini pentjahariannja lain ta'ada hanja berkeboen. Peri berkeboen itoe saja hendak menjatakan itoe:

1. Memboeka tanah.
2. Menanam.
3. Mengetam.

I. *Memboeka tanah.*

Bahagian I kami bahagi lagi atas doea bahagian:

a. apa diboeat pada permoelaan; *b.* apa diboeat kemoedian.

a. Pada permoelaan sekali sebeloem tanah jang baroe diboeka (kabanda) 1) haroeslah jang berhendak itoe memanggil seorang imam (amabokol-hamajang) 2). Ketika imam terseboet telah datang diroemahnja, ia menjatakan maksoednja itoe. Sesoedah dinjatakan maksoednja dan sesoedah ia menoendjoekkan tempat mana dan sampai dimana batasnja dan achirnja ia minta soepaja imam tolong dalam hal itoe. Amabokol (imam) itoe djawab „baik". Mereka itoe tentoekan bilamana imam itoe pergi bersembahjang pada dewa tanah itoe.

Ketika pergi sembahjang haroes dibawa seekor andjing dan seekor anak ajam oentoek persembahan pada ilah (dewa) tanah itoe. Sesoedah sampai masanja jang soedah ditentoekan, imam terseboet pergi dengan persembahannja tadi pada tempat (tanah) itoe hendak diperkeboenkan. Waktoe sampai ia tjari tempat mana jang baik tempat bersembahjang. Didalam sembahjangnja ia minta soepaja ilah (dewa) itoe berpindah sedikit dari tempat itoe dan biarlah ia berdiam dibatas keboen itoe, soepaja ia boleh bekerdja bersama-sama dengan kami. Sembahjangnja begini boenjinja:

„Ja ilah jang berada pada tempat ini, jaitoe dewa dan dewi tanah ini, jang empoenja tempat ini, sekarang kini saja datang kepadamoe dengan permohonan, soepaja kiranja dewa dan dewi kedoea boleh berpindah sedikit dari tempat ini dan biarlah berdiam dibatas tanah (keboen) itoe. Kami hermohon kiranja bekerdjalah bersama-sama dengan kami. Sebab itoe kami persembahkan seekor anak andjing ini dengan sepotong kawadak (wang) oentoekmoe. Akan tanda jang dewa meloeloeskan permintaankoe, biarlah hati andjing *) (oera dari ajam) itoe menoendjoekkan (baik) menoeroet kehendak kami. Sebab itoe terimalah kiranja permintaankoe."

---

*) Andjing sendiri ta' disembahjangkan hanja diganti dengan seekor anak ajam.

Kalau sekiranja oera (tali peroet) anak ajam itoe ta' baik, ditjari lagi didalam oendi (*poewi mowal*) 3), apa sebabnja ilah itoe marah. 4) Sebab imam memboeat menoeroet adatnja dengan betoel tentoe oera ajam itoe baik. Sesoedah bersembahjang, imam terseboet ambil segenggam tanah dan dibawanja kebatas tanah (padira tanah). Perboeatan itoe dinamai: „Paloehoe tanah". Waktoe ia (imam itoe) poelang dari bersembahjang ia pergi menjatakan kepada orang jang hendak memboeat keboen itoe, bahwa ia soedah bersembahjang dan ilah (dewa) tanah itoe terima dengan baik.

b. Ketika orang tani itoe mendapat chabar baik ia moelai koempoel kawan-kawannja dan djoega orang-orang jang berdekatan dengan dia, soepaja kami moelai memboeka tanah. Ketika hendak moelai kabanda haroes dipotong seekor babi. Imam tadi bersembahjang lagi. Didalam sembahjangnja ia minta soepaja tanah itoe djangan terlaloe berat dan diminta soepaja dewa tanah itoe bekerdja bersama-sama, soepaja djangan sakit dan lelah. Sembahjang itoe begini:

„Ja ilah jang berdiam disini, koeminta padamoe, soepaja makan sirih dan pinang. Kami bermohon padamoe kiranja ja dewa, bekerdjalah bersama-sama dengan kami. Berilah pada kami kekoeatan jang tjoekoep, soepaja kami djangan terlaloe pajah bila kami kabanda. Kami minta djoega kalau kami riboet ilah djangan goesar atau marah pada kami. Kami persembahkan padamoe seekor babi. Kami minta kiranja hati babi terseboet itoe „baik" menoeroet kehendak kami. Terimalah sembahjangkoe!"

Kemoedian babi itoe diboenoeh. Ketika dibakar dan dibelah, hatinja diperiksa. Kalau soedah baik (setoedjoe) menoeroet permintaannja, mereka itoe moelai kabanda. Hati babi dan dagingnja dan djantoengnja diambil sedikit; daging itoe dibakar. Nasi 2 tempoeroeng diambil lagi. Imam terseboet sembahjang lagi boenjinja:

„Ja ilah, saja minta kepadamoe makan apalah hati, djantoeng dan daging ini. Koeminta biarlah bekerdja bersama-sama dengan kami. Djanganlah ada kesoesahan kesakitan berlakoe atas kami. Terimalah permintaan saja."

Kebaktian itoe dinamai: *Baha Kahoenga.*

Sesoedah itoe orang-orang moelai kabanda. Kalau beloem habis dibalik tanah itoe pada hari itoe diboeatnja lagi pada lain kali, sehingga habislah tanah itoe diboeka. Kalau soedah diboeka orang jang empoenja keboen itoe memboeat tembok tanah (kamoetoe). Goenanja akan memeleh air, soepaja zat dalam keboen itoe djangan dialirkan olih air hoedjan. Pagar keboen itoe diboeat djoega.

II *Menanam.*

Kalau soedah hampir moesim hoedjan, jaitoe kalau goentoer berboenji, ada sembahjang lagi jang dinamai „Hiri tana". Dipersembahkan seekor anak ajam dan sepotong kawadak. 5) Sembahjang itoe begini boenjinja:

„Ja ilah jang ada pada tempat ini, saja minta engkau makan sirih dan pinang, kepadamoe kami minta biarlah jang boeroek dan jang djahat dan jang pahit dan jang hambar berpindah dari pada tempat ini, sebab itoe saja berikan seekor ajam dan sepotong kawadak bagimoe. Kami minta biarlah oera manoe (tali peroet ajam) itoe jang dipersembahkan padamoe baik menoeroet kehendakkoe. Terimalah permintaankoe!"

Kemoedian ajam itoe diboenoeh dan dibakar dan dibelah. Oeratnja diperiksa. Oeratnja itoe tentoe baik djoega. Sesoedah itoe daging ajam itoe dibakar. Sesoedah itoe daging ajam dan nasi doea tempoeroeng dipersembahkan lagi bagi ilah itoe. Sembahjangnja begini:

„Ja ilah jang ada pada tempat ini, saja minta engkau makan hati dan djantoeng ajam ini dan nasi ini. Koeminta biarlah jang boeroek dan jang djahat dan jang pahit dan jang hambar berpindah dari tempat ini. Dan berpindah pada batas tanah (padira tana). Terimalah permintaankoe!"

Kemoedian imam itoe ambil segenggam dan dibawanja ke „Katoeada woka" 6). Dan lagi diambilnja segoempal dan dibawanja ke „Padira tana" 7). Kemoedian padi, djagoeng dan lain-lain ditanam. Sesoedah tanaman itoe soedah tinggi sedikit ada sembahjang jang dinamai „Pawanding wini" (mengkoeatkan benih). Ketika sembahjang dipersembahkan seekor ajam dan sepotong wang. Sembahjangnja begini:

„Ja ilah jang ada pada tempat ini, saja minta kepadamoe makan sirih dan pinang. Sekarang ini saja datang kepadamoe akan bermohon kiranja tanam-tanaman jang dalam keboen ini, ilah lindoeng dan djagalah siang dan malam. Biarlah tanaman ini mendjadi soeboer sekali. Biarlah batang toemboehan itoe seperti batang teboe dan pisang adanja. Sebab itoe saja datang dengan membawa kepadamoe seekor ajam dan sepetong kawadak. Akan tanda ilah terima permintaankoe, biarlah oera manoe itoe „baik" seperti saja kehendaki. Terimalah permintaankoe!"

Lain daripada sembahjang-sembahjang ini, akan kebaktian jang dilakoekan di kampoeng alias [atas?] Roemah berhala. 8) Waktoe

kebaktian dipersembahkan seekor babi dan ajam-ajam sebanjak berhala jang berfamilie dengan berhalanja. 9) Dalam hal itoe perloe doea orang toea. Seorang jang mendjadi toekang sembahjang dan jang lain mendjadi pemberi tahoe maksoed kebaktian jang dilakoekan waktoe itoe. Begini dilakoekan:
Pemberi tahoe moelai berseroeh kepada toekang sembahjang katanja: „Hai toekang sembahjang, dengarlah! Bahwa kini telah sampai masanja atau waktoenja perdjandjian kita, pada waktoe goentoer berboenji pertama kali dan soengai bandjir sekali-sekali, jaitoe sampailah masanja atau hari dan boelannja akan makan dan minoem pada berhala menoeroet djandjian kita. Meskipoen tiada dengan sepertinja jaitoe: seperti jang dilakoekan oleh orang jang toea-toea jang meninggal, ma'loemlah ia, bahwa kita ini miskin dan papa djoea adanja. Tetapi sebagai 'adat jang soedah lazim bagi kita, kita haroes datang djoega seberapa kita boleh atau mampoe membawa kepadanja. Dengan sepenoeh-penoeh pengharapan kiranja berhala disini meminta kepada berhala-berhala jang biasa makan sehidangan dengan dia, didjempoetnja soepaja boleh makan sehidangan dengan dia."

Soedah itoe imam moelai bersembahjang katanja:

„Makanlah sirih dan pinang hai berhala (dewa dan dewi) jang mendiami roemah ini. Dan djoega koeminta biarlah kiranja berhala panggil akan kawanmoe jang biasa makan sehidangan dengan dikau, meskipoen saja ta' menjeboet namanja masing-masing, koeharap djangan mereka itoe goesar akan dakoe. Sebagai ilah jang ada di Kapoendoek, di Kalamba, di Mondoe, di Hamba Praing, di Mboroe Mbakoe-Lelit Kawoendoet, di Kondoe Hapar-Prai Kememi, tampat engkau mendjelma mendjadi manoesia. 10) Dan djoega jang berada di Woenga (pokok berhala, Oemboe Hili Ndahi dan ramboe Hili Bâba). Dan djoega jang ada di Batapoehoe, di Karoekoe (Oemboe Hamala ramboe Boei); dan di Waimoeroe (Oemboe Toenggoel, Oemboe Kana, Makebar, Mamala) kiranja mereka datang makan sehidangan dengan dikau. Djoega koepohon biarlah jang berdiam di Kopang-Tana Lingoe. Loekoelanggi dija dan Loekoelanggi loeroe tempat padangmoe jang soeboer dan air jang hening (soetji), kiranja mereka itoe datang makan sehidangan dengan dikau. 11) Saja bermohon dengan sepenoeh-penoeh harapan kiranja kamoe memberkatilah oesaha kami dan lindoenglah kami, atau djaoehkanlah dari pada kami mara-bahaja soepaja senang dan sentosalah kami. Akan tanda jang menjatakan berhala ada terima permintaan kami biarlah hati babi jang kami persembahkan bagimoe itoe „baik" serta

ta' ada tjèlanja seperti jang kami soekai. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe babi tadi diboenoeh. Berhala-berhala jang soedah terseboet diatas masing-masing dipersembahkan baginja seekor ajam. Hal sembahjangnja lain tidak, hanja diminta soepaja ia boleh serta dalam hal mendjagai tanaman dan segala kepoenjaannja. Imam menoentoet djoega oera manoe (tali peroetnja ajam itoe) „baik" akan menjatakan jang berhala itoe soeka dan senang serta soeka djoega menolongnja.

Waktoe babi dan ajam-ajam soedah dibakar dan soedah dibelah, orang toea-toea semoeanja periksa hati atau oera-oera dari ajam tadi. Kebanjakan kalinja ada senang, artinja hati binatang-binatang itoe „baik", sebab hal kebaktian itoe dilakoekan dengan benar. Sesoedah diperiksa semoeanja daging-daging itoe direboes. Ketika soedah masak, moelai dibagi-bagi daging dan perempoean moelai bagi nasi (sendak) dari perioek. Soedah itoe imam moelai sembahjang lagi boenjinja:

„Ja berhala jang mendiami roemah ini dan segala berhala-berhala jang biasa makan sehidangan dengan dikau, koeminta kepada sekaliannja akan datang makan ramai-ramai, jaitoe akan makan hati dan djantoeng babi dan hati dan djantoeng ajam. Biarlah kamoe memberkati kami. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe segala orang-orang dalam pesta kebaktian itoe moelai makan. Sehabis makan, imam tahadi sembahjang lagi akan menoetoep pesta kebaktian itoe, katanja:

„Ja ilah dan segala jang hadir sekarang ini kamoe soedah habis makan dan minoem. Sebab itoe biarlah kamoe poelang keasalmoe (tempatmoe). Kami minta biarlah kamoe memberkati kami dan djagalah soepaja djangan ada mara-bahaja jang menimpa kami. Terimalah permintaan kami!"

Sesoedah padi moelai berisi ada lagi kebaktian dikeboen. Orang jang mampoe biasa persembahkan seekor babi dan sepotong kawadak. Orang jang ta' mampoe biasa ajam dan kawadak sadja. Dalam kebaktian diminta kepada dewa dan dewi dalam keboen itoe memoelangkan jang dimakan binatang-binatang (tikoes, oelat-oelat dan boeroeng-boeroeng). Biarlah padi seperti ta' ada jang meroesakkan. Hal menoentoet oera manoe atau hati babi itoe, „baik" dan ta'ada tjelanja ta'ketinggalan.

III. *Mengetam.*

Hal mengetam ada empat bahagian:

a. Pendahoeloean.
b. Mengetam.
c. Mengirik.
d. Menjimpan.

a. Pendahoeloean.

Sesoedah padi kering belaka dan sebeloem padi itoe diketam semoeanja, haroeslah diambil barang satoe be'ka padi dalam keboen itoe. Padi itoe dibawah kekampoeng. Sampai dikampoeng imam sembahjang kepada berhala. Waktoe itoe dipersembahkan seekor ajam dan sepotong kawadak. Maksoednja akan minta terima kasih akan pendjagaannja pada padinja. Imam bersembahjang jang begini boenjinja:

„Ja ilah jang ada ditempat ini atau jang mendiami roemah ini, koeminta kepadamoe akan datang makan sirih dan pinang, sebab ilah telah menolong dalam hal mendjagai padi dikeboenkoe, sehingga padi itoe telah mendjadi dengan baik dengan tiada koerang apa-apa. Sebab itoe sekarang ini saja membawa persembahan kepadamoe nasi dari hasil keboen ini dan djoega sepotong ajam dan sepotong kawadak bagimoe akan menjatakan terima kasih banjak koeoetjapkan kepadamoe. Kalau sekiranja ilah ada terima serta bersenang hati biarlah oera manoe jang dipersembahkan bagimoe itoe „baik" serta tiada barang tjelanja. Terimalah permintaankoe!"

Ajam terseboet disembelih, laloe dibakar. Soedah itoe ajam itoe dibelah laloe diperiksa oeranja. Banjak kali oeranja itoe baik djoea, sebab memang diboeat dengan atoeran kebaktian. Kalau salah dilakoekan tentoe oera manoe ta' baik. Imam biasa memboeang oendi akan mentjahari mana jang salah. Waktoe nasi dan daging soedah masak, imam terseboet sembahjang lagi, boenjinja begini:

„Ja ilah jang ada pada tempat ini atau jang mendiami roemah ini, koeminta padamoe sekarang ini akan makan hati dan djantoeng ajam ini, sebab ilah telah mempersenangkan hati dengan memberikan berkat atas oesaha kami, jaitoe padi soedah mendjadi dengan baik. Koeminta lagi dengan segenap hatikoe, kiranja berhala memperbanjakkan padikoe itoe. Jang diroesakkan oleh binatang atau tikoes dan boeroeng-boeroeng itoe poelang semoea, soepaja padi itoe diketam berboelan-boelan, bahkan bertahoen-tahoen sehingga namakoe termasjhoer kemana-mana. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe orang jang hadir semoeanja makan dari barang

persembahan itoe. Sesoedah makan dan minoem, imam itoe menoetoep sembahjangnja dengan mengatakan:

„Ja ilah sekarang engkau soedah makan dan minoem, biarlah engkau poelang pada tempatmoe. Koeharap kiranja ilah akan memberkati kami. Terimalah permintaankoe!"

Lain dari pada kebaktian dikampoeng tadi, ada lagi kebaktian diroemah keboen. Kebaktian itoe dinamai: „Mengoeatkan pisau pengetam padi." Kebaktian itoe disertai dengan persembahan 3 ekor ajam dan 3 potong kawadak. Ajam jang pertama oentoek berhala, jang kedoea oentoek djiwa orang jang soedah meninggal. 12) Ajam jang ketiga oentoek Katoêada Kawindoe (Kental), 13) (Ilah jang mendjagai pekarangan roemah). Dalam kebaktian itoe perloe doea orang jang toea-toea jang pintar. Seorang toekang sembahjang (imam) dan jang lain pemberi tahoe. „Pemberi tahoe berseroeh sebagai orang jang loeloek." Pemberi tahoe berseroeh empat kali dengan soeara njaring. Imam menjahoet empat kali djoega. Soedah itoe pemberi tahoe moelai berkata dengan njaring, katanja: „Hai imam, dengarlah baik-baik" (ampat kali). „Sebab permintaankoe kita soedah diterima oleh berhala kita dengan baik, serta berhala itoe memberkati kita, jaitoe: padi soedah kering bidjinja dan daoennja soedah kemerah-merahan Karena perdjandjian kita dengan berhala pada permoelaan hoedjan, kita sekarang ini datang mempersembahkan kepada berhala seekor ajam dan sepotong kawadak akan memberi tahoe kepadanja, keesokan harinja itoelah masanja dan waktoenja akan mengetam padi. Biarlah padi itoe diperbanjakkan olehnja, sehingga padi itoe boleh diketam berboelan-boelan lamanja, bahkan bertahoen-tahoen lamanja soepaja nama saja boleh termasjhoer kemana-mana. Dan namakoe dipoedji oleh orang jang mendengarnja."

Soedah itoe imam terseboet teroes bersembahjang katanja:

„Ja ilah jang mendiami roemah ini, koeminta kepadamoe makanlah sirih dan pinang. Oleh sebab pada waktoe hoedjan awal koeminta kepadamoe akan memberkati oesahakoe, jaitoe mendjaga padikoe. Dan sekarang ini ilah telah mendengarkan akan permintaankoe. Sekarang padi telah kering bidjinja dan daoennnja kemerah-merahan. Atas pendjagaan dan perlindoenganmoe, kami persembahkan seekor ajam dan sepotong kawadak. Djoega saja memberi tahoe, bahwa besoklah hari masanja padi itoe diketam. Koeminta kepadamoe biarlah ilah menjertai kami. Biarlah padi diperbanjakkan, sehingga boleh diketam berboelan-boelan, bahkan bertahoen-tahoen. Koeminta padamoe segala padi jang berbatas dengan keboenkoe dan sekelilingnja

dikoempoelkan dalam keboen ini, soepaja namanja boleh termasjhoer kemana-mana dan namanja dipoedji berkeliling. Akan tanda jang ilah ada terima permintaankoe itoe, biarlah oera manoe ini „baik" serta ta' ada tjelanja. Terimalah permintaankoe!"

Kemoedian ajam itoe disembelih dan dibakar.

Ajam jang kedoea diambil dan disembahjangkan lagi katanja: „Ja roh-roh orang jang telah meninggal dan jang telah mendjadi ilah jang mendiami oesoe (hoêkoe) dan lata (tâla), koeminta padamoe sekarang ini makan sirih dan pinang, sebab kamoe jang menoendjoekkan peri berkeboen kepada kami, sehingga kami tahoe memboeat keboen, sekarang ini terimalah ajam ini oentoek pemakan nasi padamoe; saja minta padamoe mengoempoelkan padi pada sekeliling tempat ini, haraplah kamoe datang bersenang-senang dalam hal ini dengan kami. Akan tanda jang kamoe terima permintaankoe biarlah oera manoe ini memberi tanda jang baik kepada kami. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe ajam itoe disembelih dan dibakar.

Ajam jang ketiga oentoek Katuêada Kawindoe 13). Sembahjangnja begini:

„Ja ilah pendjaga roemah ini, jang mendjagai kami siang dan malam, sekarang ini saja minta kepadamoe makan sirih dan pinang. Saja persembahkan padamoe seekor ajam dan sepotong kawadak akan menjatakan padamoe jang esok hari kami akan mengetam padi. Koeminta kepadamoe akan mengoempoelkan padi-padi sekeliling tempat ini. Haraplah djoega ilah akan djaga benar. soepaja djangan ada jang kehilangan, sehingga padi itoe diketam berboelan-boelan, bahkan bertahoen-tahoen, soepaja namakoe dipoedji dan termasjhoer kemana-mana. Akan tanda jang ilah ada bersenang dan terima permintaankoe biarlah oera ajam itoe „baik". Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe ajam itoe diambil dan dibakar.

Ajam-ajam tadi dibelah dan diperiksa oeranja. Kebiasaannja baik-baik sadja, sebab diboeat menoeroet adat betoel. Tetapi kalau ada apa-apa salah memang ta' baik. Hal itoe disoesoel diperiksa dengan oendi. Kalau soedah dapat mana jang salah, laloe minta ampoen (sembahjang) dengan persembahan anak ajam atau teloer ajam. Daging-daging ajam itoe direboes. Lazimlah nasi soedah ditanak terlebih dahoeloe. Sesoedah daging-daging itoe masak laloe moelai sendak.

Imam mempersembahkan persembahan makanan: 2 boeah tempoe-

roeng oentoek berhala; 2 boeah tempoeroeng oentoek roh orang-orang mati; 2 boeah tempoeroeng oentoek Katoêada Kawindoe. Hati dan djantoeng ajam-ajam itoe masing-masing disadjikan bahagiannja sendiri-sendiri. Moela-moela di Katoêada Kawindoe jang katanja begini:

„Ja ilah jang mendjaga kami siang dan malam, koeminta padamoe sekarang makan dan minoem dengan senang hati, karena telah disadjikan padamoe hati dan djantoeng ajam ini. Biarlah esok hari ilah datang djagalah soepaja padi-padi djangan hilang. Lagipoen koeminta biarlah ilah pergi koempoelkan padi-padi sekeliling tempat ini. Soepaja itoe banjak sekali, sehingga namakoe termasjhoerlah adanja. Dan jang telah diroesakkan oleh binatang-binatang atau tikoes dan boeroeng-boeroeng biarlah kembali semoea. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe imam ambil sedikit nasi dan sepotong ketjil hati dan djantoeng ajam laloe ditaroehnja diatas batoe Katoêada itoe. Soedah itoe imam naik diroemah. Diroemah (kaheli bokoel) 14) imam itoe sembahjang lagi (4 tempoeroeng nasi dan 2 hati dan djantoeng ajam), katanja: „Ja ilah jang mendiami roemah ini dan roh-roh orang-orang jang mati jang melekap dioesoe dan dilata, toeroenlah kamoe sekarang makan nasi dan djantoeng ajam-ajam ini. Kami haraplah biarlah esok hari kamoe semoea datang menjertai kami dalam waktoe mengetam padi. Kami harap biarlah kamoe mengoempoelkan segala padi dari sekeliling tempat ini. Biarlah jang telah dimakan tikoes dan boeroeng-boeroeng itoe dipoelangkan seperti semoela adanja. Biarlah padi itoe bertambah-tambah banjaknja, sehingga berboelan-boelan diketam, bahkan bertahoen-tahoen lamanja, soepaja nama saja termasjhoer dan dipoedji oleh segala orang jang mendengarnja. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe imam ambil sedikit nasi dan sedikit hati ajam dan didjatoehkan dibawa kolong roemah. Nasi-nasi tahadi diberikannja kepada anak-anak jang dekat kepadanja. Soedah itoe orang-orang jang ada dalam roemah itoe makan. Sesoedah makan, imam sembahjang lagi, sebagai akan menoetoep kebaktian itoe, katanja:

„Ja ilah dan segala roh orang jang mati jang hadir waktoe ini, saja minta kepadamoe poelang. Haraplah kamoe membantoe kami pada keesokan harinja. Terimalah permintaankoe!"

b. Mengetam.

Pada waktoe itoe tidak perloe sembahjang lagi. Kalau orang berada misalnja radja-radja biasa potong kewan oentoek pemakan nasi

orang jang bekerdja. Tetapi orang ketjil ta'oesah diboeat sebagai orang-orang jang besar. Sebab ta' perloe lagi. Bagi orang jang mampoe biasanja koempoel orang banjak. Djoega ia mendjempoet orang-orang jang pandai menjanji (loêdoe nggaija). Dalam hal itoe ia memoedji berhalanja djoega dari dahoeloe sampai sekarang. Dalam menjanjinja dimintanja soepaja ilahnja memperbanjakkan padi itoe soepaja diketam berboelan-boelan, bahkan bertahoen-tahoen lamanja, soepaja nama toean keboen itoe dipoedji dan termasjhoer adanja.

Padi jang ditoeai itoe diisi dalam dandak. Kalau menjabit padi ditimboen berkoebik-koebik. Ada besarnja 40 sampai 100m³. Bergantoeng dari loeasnja keboen. Soedah itoe padi jang ditimboen ditinggalkan sampai akan mengiriknja.

c. *Mengirik.*

Padi jang ditjeraikan tadi ditoemboek. Toean keboen itoe seboleh-bolehnja mentjahari seekor babi. Ketjil besarnja babi itoe tergantoeng dari mampoenja toean keboen itoe. Radja-radja biasa koempoelkan banjak orang, sebab itoe banjak mereka itoe potong kerbau atau koeda atau sapi. Sesoedah sedia segala barang keperloean padi waktoe itoe (beras, babi atau lain, sirih, pinang dan lain-lain) ia moelai mendjempoet orang-orang akan datang menolong dalam hal itoe. Perempoean-perempoean didjempoetnja. Boleh dikatakan segala orang jang mengetam dahoeloe semoeanja didjempoet.

Pada malam persediaan itoe, namanja pawâla karahoe, perempoean atau orang-orang jang tahoe sesoeatoe tjeritera jang bagoes jang dalamnja panâwa, moelai bertjeritera; kebiasaannja menjanji djoega njanjian jang lain (nggaija). Tetapi terdahoeloe dari pada itoe ada kebaktian lagi:

1. Sembahjang dipoesat keboen (poehoewoka).
2. Ditimboenan padi.
3. Katoda kawindoe.
4. Diatas roemah.

1. Kebaktian dipersembahkan seekor ajam dan doea tempat sirih pinang. Bagi orang kaja-kaja atau radja-radja disitoe ditaroeh digantoeng memoeli emas 15) dan kanatar 16). Tetapi orang-orang jang miskin tidak perloe djoega. Baiklah saja tjeriterakan hal sembahjang dari orang jang berada atau radja-radja. Imam bersembahjang begini:

„Ja ilah (dewa) jang berdiam disini, pada tempat poesat keboen

ini, jang selaloe memandang serta mendjagai isi keboen ini, sehingga ta' kekoerangan apa-apa, koeminta padamoe sekarang ini makan sirih dan pinang, saja memberi tahoe padamoe, bahwa esok hari kami hendak mengirik padi; biarlah padi tinggal banjak sekali, sebagai orang menimba air dari mata air adanja. Sebab itoe saja persembahkan seekor ajam sekarang ini dan djoega sepotong kawadak oentoekmoe. Biarlah padi itoe diirik berboelan-boelan lamanja, sebab telah ada mamoeli dan kanata *) jang menjenangkan hatimoe, sehingga nama saja boleh dipoedji dan termasjhoer kemana-mana adanja. Tanda ilah ada terima biarlah hati (oera manoe) ini menoendjoekkan tanda baik kepada kami. Terimalah permintaankoe!"

Ajam itoe disembelih dan dibakar dan dibelah; dan diperiksa oera manoe itoe. Hati dan djantoeng ajam itoe dibakar. Kemoedian imam minta sediakan doea tempoeroeng nasi. Hati dan djantoeng ajam itoe ditaroeh diatas nasi jang disediakan tahadi. Kemoedian imam bersembahjang lagi katanja:

„Ja ilah jang mendiami tempat ini jang telah menggenapkan permintaankoe pada hoedjan awal, sehingga padi ini telah mendjadi dengan baiklah adanja, koeminta padamoe sekarang makan dan minoem dengan senang, karena telah koesadjikan padamoe nasi dan hati djantoeng ajam ini. Biarlah padi jang diirik pada keesokan harinja itoe bertambah-tambah djoea adanja. Sebab soedah ada mas jang bergantoeng itoe akan penjenangkan hatimoe, soepaja nama toean keboen itoe dipoedji dan termasjhoer adanja. Terimalah permintaankoe!"

Soedah imam ambil nasi dan sedikit hati dan djantoeng ajam itoe diambil dan ditaroehnja diatas batoe tempat sembahjang itoe. Nasi itoe diberikannja kepada anak jang mengikoetnja. Soedah itoe imam itoe sembahjang lagi akan menoetoep kebaktiannja pada tempat itoe. Perkataan sembahjang sama sadja dengan sembahjang diatas.

2. *Kebaktian jang kedoea.*

Pada waktoe dipersembahkan seekor ajam dan sepotong kawadak djoega digantoeng satoe mamoeli mas dan satoe lakoe loeloeng 17) dan sehelai laoe komboe 18). Dan djoega doea piring sirih pinang. Imam moelai sembahjang katanja:

„Ja dewa padi toea-toea (oehoe koni dan oehoe ndima), koeminta padamoe makan sirih dan pinang, menoeroet djandji kita dan hoedjan awal akan digenapi, sebab itoe saja datang kepadamoe dengan per-

*) dinamai *pangatoeng*.

sembahkan seekor ajam, biarlah esok hari perolehan itoe terlaloe banjak, sebagai orang menimba air dari mata air adanja. Soepaja kepoedjianlah namakoe disekeliling tempat dan djoega akan menjenangkan hatimoe koesediakan bagimoe satoe mamoeli mas dan satoe lakoe loeloeng. Dan oentoek dewi koesediakan sehelai saroeng komboe jang bagoes. Koenjatakan padamoe djoega telah koesediakan doea ekor babi. Seekor dikepala tikar pengirik dan jang seekor di Katoda Kawindoe. Akan tanda jang ilah ada terima permintaankoe, koeminta oera manoe ini memberi tanda baik kepadakoe. Terimalah permintaankoe!"

Kemoedian ajam itoe disembelih, ajam itoe dibakar. Sesoedah dibakar ajam itoe dibelah dan dikeloearkan tali peroetnja. Oera manoe itoe diperiksa.Kebiasaannja baik. Hati dan djantoeng ajam itoe dibakar. Sesoedah masak imam minta sediakan doea tempoeroeng nasi. Diatas nasi itoe diletakkan hati dan djantoeng ajam itoe. Soedah itoe imam bersembahjang katanja:

„Ja ilah (dewa dan dewi) padi ini koeminta padamoe akan makan dan minoem, sebab soedah koesediakan nasi dan djantoeng ajam padamoe. Haraplah ilah membantoe seboleh-bolehnja. Terimalah permintaankoe!"

Nasi tadi, dibagi seperti kebiasaannja. Soedah itoe imam toetoep kebaktiannja dengan bersembahjang. Maksoednja seperti diatas.

3. *Kebaktian di Katoda kawindoe.*

Kebaktian dilakoekan dengan persembahan seekor ajam dan sepotong kawadak dan satoe piring sirih pinang. Imam bersembahjang begini:

„Ja ilah pendjaga kami siang dan malam, koeminta engkau makan sirih dan pinang. Saja memberi tahoe kepadamoe, bahwa esok hari kami hendak mengirik padi. Haraplah kiranja padi itoe diperbanjakkan sekali, sehingga diirik berboelan-boelan, bahkan bertahoen-tahoen lamanja, soepaja namakoe masjhoer. Sebab itoe saja membawa kepadamoe seekor ajam. Akan tanda jang ilah ada terima permintaankoe, biarlah oera manoe ini memberi tanda baik kepadakoe. Terimalah permintaankoe!"

Kemoedian ajam itoe disembelih dan dibakar dan dibelah dan diperiksa oera manoe itoe. Hati dan djantoeng itoe dibakar. Imam minta satoe tempoeroeng nasi persembahan. Hati dan djantoeng ajam itoe diletakkan diatas nasi itoe. Soedah itoe imam moelai bersembahjang katanja: „Ja ilah jang ada pada tempat ini, koeminta padamoe makan nasi, hati dan djantoeng ajam ini. Haraplah kiranja

kamoe akan datang serta menolong memperbanjakkan padi ini dengan seboleh-bolehnja, soepaja namakoe termasjhoer. Terimalah permintaankoe!"

Nasi itoe diberikannja kepada anak jang ada didekatnja. Soedah itoe toetoep kebaktiannja dengan sembahjang lagi. Maksoednja sama sadja seperti diatas tadi.

4. *Kebaktian jang keempat,* jaitoe sembahjang didalam roemah. Kebaktian dengan persembahan 4 piring sirih pinang dan 4 ekor ajam dan 4 kawadak, sebab 4 perkara jang diingat: a. oentoek berhala; b. oentoek roh orang-orang jang mati; c. oentoek perkakas jang dipakai misalnja: bakoel-bakoel, dandak-dandak d.l.l.; d. oentoek beras jang akan dipakai.

Pada waktoe ini perloe ada doea orang jang toea-toea (amabakoel). Jang pertama toekang pemberi tahoe dan jang lain toekang sembahjang (imam). Pemberi tahoe berseroeh katanja: „Hai imam pasang telingamoe baik-baik (4 kali). Disahoeti oleh imam 4 kali djoega. Pemberi tahoe teroeskan:

„Dari sebab ilah jang mendiami roemah ini (baik loteng baik geladaknja) 19) dan karena esok hari kita akan mengirik padi ini, biarlah kiranja ilah datang membantoe kita, sehingga padi ini dapatlah diirik berboelan-boelan, bahkan bertahoen-tahoen lamanja dan banjaklah loemboeng-loemboeng jang berisi padi ini seperti permintaan kita pada hoedjan awal. Sebab itoe kita persembahkan bagi berhala seekor ajam dan sepotong kawadak, dan bagi roh orang-orang mati kami persembahkan seekor ajam, dan bagi bakoel-bakoel dan dandak dan perkakas jang lain, kami persembahkan seekor ajam dan sepotong kawadak, soepaja djangan [?] banjak isinja; dan bagi beras jang akan dimakan djangan kekoerangan tetapi bertambah-tambah, kami persembahkan seekor ajam baginja. Akan menjatakan bagi kami, bahwa kebaktian kami diterima, biarlah kiranja oera manoe ini memberi tanda jang baik bagi kami".

Imam teroes bersembahjang katanja:

„Ja berhala jang mendiami roemah ini, koeminta sekarang ini makan sirih dan pinang, soepaja kamoe soeroeh hamba-hambamoe akan pergi merampas dan merampok padi-padi itoe ketempat ini dari sekeliling tempat dan koempoelkan padi-padi itoe ketempat ini, soepaja padikoe bertambah-tambah djoea adanja. Dan sebab itoe saja persembahkan bagimoe seekor ajam akan pemakan nasi. Dan djoega bagi roh-roh orang mati, koepersembahkan bagi mereka itoe seekor ajam oentoek mereka itoe soepaja mereka itoe sama-sama membantoe

dalam hal ini. Dan lagi bakoel-bakoel jang akan dipakai itoe, biarlah djangan [?] terlaloe banjak isinja, kami persembahkan djoega seekor ajam. Dan oentoek beras jang akan dimakan djangan kekoerangan melainkan bertambah-tambah djoea, soepaja djangan mengadakan maloe kepada perempoean-perempoean jang bekerdja dalam hal itoe. Akan tanda jang ilah terima kebaktian kami, serta bersenang hati didalam hal itoe, koeminta biarlah oera manoe jang dipersembahkan ini memberi tanda jang baik kepada kami. Dan djoega soepaja berhala tahoe esok hari saja menjembelih doea ekor babi. Seekor disembelih dikepala tikar pengirik dan jang lain di Katoda woka. Biarlah kiranja djanganlah ada mara-bahaja jang mengalangi didalam hal itoe. Sehingga segala orang bekerdja dengan senang hati adanja. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe ajam-ajam itoe disembelih dan dibakar dan dibelah-belah dan diperiksa oera manoe itoe sebagai kebanjakan kali diboeat. Daging-daging ajam itoe direboes. Sesoedah sedia atau dimasak laloe imam minta sediakan empat tempoeroeng nasi. Dan hati dan djantoeng ajam-ajam tadi diletakkan diatas nasi itoe. Soedah itoe imam moelai sembahjang akan persembahkan persembahan makanan dan minoeman bagi berhala itoe katanja:

„Ja ilah dan roh-roh orang mati, koeminta sekarang ini akan kamoe makan dan minoem, karena telah koesadjikan bagi kamoe nasi dan paha dan djantoeng ajam in. Biarlah kamoe membantoe dan menolong seboleh-bolehnja, sehingga namakoe boleh termasjhoer kemana-mana. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe nasi persembahan tadi dibaginja kepada anak-anak seperti biasa. Sesoedah itoe orang-orang semoea jang ada pada tempat itoe pada waktoe itoe moelai makan. Sesoedah makan dan minoem imam toetoep kebaktiannja dengan bersembahjang. Dan hal itoe diminta berhala poelang ketempatnja, sebab telah habis makan dan minoem adanja.

Seperti jang telah koekatakan jang toean keboen mendjempoet orang-orang jang pandai menjanji tahoe banjak tjeritera, sekarang ini orang-orang terseboet moelai menjanji dan bertjeritera „Woenda Analaloe". Disertakan soerak dan tertawa (kajaka 20) dan kakala). Kesenangan ini diboeat sampai siang. Setelah siang pagi-pagi sekali, orang jang dioendang oleh toean keboen semoeanja datang. Toean keboen itoe membagi sirih dan pinang. Babi jang diperdjandjikan malamnja tadi, dibawa orang masing-masing kepada tempatnja dipersembahkan. Jaitoe seekor pada Katoda Woka (keboen) dan

jang seekor dikepala tikar pengirik. Djoega ta' diloepai Katoda Kawindoe dipersembahkan lagi seekor ajam. Atau kalau orang berada dipersembahkan seekor kambing dan satoe piring sirih pinang dan djoega doea potong kawadak. Katanja:

„Makanlah sirih dan pinang hai ilah jang melindoengi kami siang dan malam, sekarang ini saja datang kepadamoe dengan persembahkan seekor kambing dan sepotong kawadak akan menjatakan padamoe, bahwa hari ini padi ini hendak diirik. Jaitoe padi jang dilonggokkan jang sebagai orang jang bertamoe roepanja. Koeminta padamoe kiranja ilah menolong akan menambah padikoe ini dengan merampas segala padi berkeliling tempat ini. Dan bagi ilah pendjaga keloear masoek atau toeroen naik koepersembahkan baginja sepotong kawadak djoega, soepaja iapoen boleh menolong dalam hal ini. Biarlah kiranja perolehankoe terlaloe banjak, sehingga banjak jang memoedji, sehingga namakoepoen termasjhoerlah. Terimalah permintaänkoe!"

Kemoedian kambing itoe disembelih, kambing itoe dibakar boeloenja.

Pada Katoda Woka dipersembahkan seekor babi, 4 kawadak, pinang semajang (nggai) dan daoen sirih dan bersama rantingnja seikat. Dan mamoeli lakoeloeloeng,laoe komboe jang ada di katikoe tapoe (kepala tikar) tadi malam dipindahkan pada tempat itoe. Imam moelai bersembahjang katanja:

„Ja ilah, koeminta padamoe sekarang ini makan sirih dan pinang, sebab hari inilah masanja padi ini diirik. Koeminta biarlah padi diperbanjakkan sekali, sehingga diirik berboelan-boelan, bahkan bertahoentahoen adanja, sebagai orang menimba air dari mata air. Sebab itoe saja datang kepadamoe dengan persembahkan seekor babi dan sepotong kawadak. Koeminta padamoe akan merampas padi sekeliling tempat ini dan koempoelkan pada tempat ini. Dan sepotong kawadak lagi, koeminta padamoe biarlah djangan ada barang maloe pada toean keboen sebagai kekoerangan nasi d.l.l. Soepaja wadjahnja tinggal berseri-seri adanja, sebagai orang jang poelang dari kemenangan. Dan djoega sepotong lagi bagi dewa jang mendiami tempat ini, soepaja ia djangan goesar atau marah, karena riboetnja orang jang ada disini. Begitoelah saja datang kepadamoe dengan sepenoeh-penoeh pengharapan kiranja padi itoe diperbanjakkan, soepaja namakoe boleh dipoedji berkeliling adanja. Akan tanda ilah ada senang dan dengar permintaankoe, kiranja hati babi ini memberi tanda jang baik kepadakoe. Terimalah permintaankoe!"

Kebaktian dikepala tikar pengirik.

Dalam hal itoe dipersembahkan seekor babi dan doea potong kawadak. Mamoeli dan kanatar dipoesat keboen dipindahkan ke kepala tikar pengirik. Djoega sirih pinang jang ada disitoe dipindahkan ke kepala tikar. Imam bersembahjang begini:

„Makanlah sirih dan pinang ja ilah jang saja djempoet dan sebab kamoe soedah hadir disini, sebab sekarang ini waktoenja padi jang berlonggokan itoe jang seperti tamoe adanja itoe diirik. Koeminta biarlah padi itoe diperbanjak-banjakkan sangat, sehingga boleh diirik berboelan-boelan, bahkan bertahoen-tahoen adanja. Sebab itoe saja datang kepadamoe dengan persembahkan seekor babi dan sepotong kawadak oentoekmoe dan sepotong kawadak jang lain ini oentoek segala orang jang didjempoet olehkoe djanganlah ada kelemahan melainkan dengan kekoeatan serta dengan gembira jang sangat-sangat sebagai orang poelang dengan kemenangan adanja. Haraplah kiranja ilah terima permintaankoe, biarlah hati babi ini baik serta ta' ada tjelanja. Terimalah permintaankoe!"

Kemoedian babi itoe diboenoeh. Amabokol sama-sama memeriksa hati-hati babi jang dipersembahkan tadi. Kalau soedah baik, baharoe orang moelai indjak padi itoe. Jang laki-laki masoek dalam tikar pengirik dan perempoean-perempoean menjanji akan menjenangkan hati orang-orang jang mengirik. Banjak kali orang jang mengirik itoe mengirik menoeroet lagoe perempoean-perempoean jang menjanji. Pada waktoe itoe soerak itoe disertakan kajaka dan kakala. Dalam menjanji itoe perempoean selaloe memoedji berhalanja dan dewa-dewa jang kelilingnja. Dan dimintanja soepaja padi itoe diperbanjakkan sekali, sebagai orang menimba air dari mata air. Diminta soepaja padi sebagai orang menimboen pasir adanja.

Sekarang ini perloe doea orang imam. Jang pertama sembahjang di Katoda Woka dan jang lain di kepala tikar. Kalau padi itoe soedah diirik, moela-moela haroes sembahjang di Katoda Kawindoe. Jaitoe persembahkan persembahan makanan. Disediakan satoe tempoeroeng nasi dan hati ajam. Sembahjangnja begini:

„Makan dan minoemlah hai ilah jang melindoengi kami, sekarang ini padi itoe soedah diirik, biarlah padi itoe diperbanjakkan sangat-sangat, sehingga sebagai orang jang mengangkat pasir atau sebagai orang jang menimba air dari mata air. Koeminta kiranja ilah menjoeroeh hamba-hambamoe akan pergi merampas dan merampok kepada padi-padi jang berkeliling dan himpoenkanlah disini djoea. Soepaja

namakoe boleh termasjhoer kemana-mana djoea adanja. Terimalah permintaankoe!"

d. Menjimpan.

Orang-orang jang bersembahjang di Katoda Woka moelai bersembahjang, djoega di kepala tikar pengirik orang bersembahjang djoega, sehingga habis padi itoe diangkat dan diisi dalam dandak.

Baiklah dengarlah doeloe akan sembahjangnja di Katoda Woka. Pada tempat itoe dipersembahkan doea piring nasi dan sebahagian hati dan djantoeng babi dan djoega leher dari babi tadi (jang masih mentah). Imam itoe bersembahjang begini:

„Makan dan minooemlah ja ilah, karena telah koesadjikan nasi dan djantoeng dan hati babi bagimoe, karena padi itoe soedah habis diirik, biarlah padi itoe diperbanjakkan sangat, sehingga sebagai orang jang menimba air dari mata air adanja. Koeharaplah segala hamba-hambamoe akan disoeroeh olehmoe akan pergi mengoempoelkan padi pada sekeliling tempat ini, dan himpoenkanlah disini, soepaja padikoe boleh bertimboen-timboen adanja. Soepaja namakoe boleh dipoedji berkeliling."

Hal ini (hal sembahjangnja) dioelang-oelangnja sampai padi itoe habis diangkat dan diisi dalam dandak. Habis diangkat semoea, baharoe imam itoe toetoep sembahjangnja, katanja: „Terimalah permintaankoe!"

Pada kepala tikar dipersembahkan: 2 piring nasi, hati dan djantoeng babi dan djoega leher babi jang mentah. Perkataan sembahjangnja sama sadja dengan perkataan orang jang bersembahjang di kepala tikar. Boleh dikatakan sama sadja ta' ada bedanja apa jang diboeat oleh jang pertama.

Kemoedian imam-imam itoe membahagi nasi persembahan itoe kepada anak-anak jang dekat, tetapi leher babi jang mentah itoe bahagian imam-imam itoe. Sesoedah itoe perempoean-perempoean pembahagi nasi moelai membahagi nasi djoega dan laki-laki pembahagi daging membahagi daging-daging itoe kepada jang datang. Hal bahagi pada waktoe itoe diberi dengan kelimpahan, sehingga orang-orang itoe masih sisakan oentoek dibawa keroemahnja. Hanja orang-orang besar-besar (radja-radja) masih dihantarkan beras dan daging jang mentah keroemahnja. Waktoe semoea orang soedah makan, orang-orang jang hadir dibagi sirih pinang lagi.

Sesoedah semoea hal itoe, padi tadi jang masih bertjampoer dengan kotoran (sampah-sampah) atau ampas, ditjeraikan (namanja patimboeng). Waktoe soedah patimboeng padi itoe diisi dalam loemboeng

atau dandak. Waktoe diisi dalam loemboeng, imam bersembahjang pada moeloet loemboeng (dandak) itoe. Maksoednja soepaja padi itoe djangan lekas kehabisan. Sembahjangnja begini:

„Makanlah sirih dan pinang, sebab saja soedah toetoep loemboeng ini, biarlah padi ini djanganlah lekas kehabisan, sebab itoe saja persembahkan padamoe seekor ajam dan sepotong kawadak. Akan tanda ilah terima biarlah oera manoe ini memberi tanda jang baik kepadakoe. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe ajam itoe disembelih laloe dibakar. Sesoedah dibakar dan dibelah diperiksa oera ajam itoe. Hati ajam itoe dibakar sadja. Kalau soedah masak hati ajam itoe imam bersembahjang lagi. Diminta soepaja ilah makan dan minoem. Lain tidak hanja permintaannja dioelangnja sadja.

Kemoedian beberapa boelan, kalau padi itoe hendak diboeka dandak itoe, imam bersembahjang lagi dengan persembahan seekor anak ajam dan sepotong kawadak dan satoe tempat sirih pinang. Katanja:

„Makanlah sirih dan pinang hai ilahkoe, biarlah padi ini djangan mengadakan penjakit didalam toeboeh kami, melainkan akan memberi kekoeatan bagi kami. Dan koeminta djanganlah padi itoe lekas kehabisan, sebab itoe saja memberikan padamoe seekor anak ajam ini dan sepotong kawadak ini. Akan tanda jang ilah terima biarlah oera manoe ini memberi tanda baik kepadakoe. Terimalah permintaankoe!"

Soedah itoe diboenoeh ajam itoe dan dibakar dan dibelah dan diperiksa hatinja. Anak ajam itoe dibakar. Sesoedah masak imam itoe sembahjang lagi, jaitoe persembahkan daging ajam itoe. Pada waktoe itoe diminta soepaja ilah makan. Lain ta' ada hanja dioelangnja sadja perkataan sembahjangnja jang pertama kali.

Hal hasil keboen jang lain, seperti djagoeng, katjang d.l.l. ta' perloe bersembahjang adanja.

Begitoelah halnja berkeboen ditanah Rakawatoe!

AANTEEKENINGEN.

1) De term „kabanda" slaat op de Soembaneesche wijze van grondbewerking. Een aantal mannen en vrouwen, meestal vier tot zes, staan op een rij in het veld. Zij hanteeren ieder een tweetal zware stokken, die zij tegelijk met kracht tegen den grond stooten. Daarna heffen zij hun stokken weer op en laten deze op dezelfde plaatsen

opnieuw stooten. Zijn de gaten, die hierbij ontstaan, diep genoeg, dan halen zij tegelijk alle stokken schuin naar beneden, zoo dat door de punten der stokken, die in den grond steken, een plag van ongeveer een voet breed uit den grond wordt omgelegd. Daarna maken zij hun stokken los en herhalen de bewerking vlak er naast. Zoo gaan zij door tot de geheele tuin is gekeerd. Een tuin, die pas de kabanda-bewerking heeft ondergaan, ziet er eenigszins uit als een geploegd veld. De voren zijn evenwel veel minder regelmatig. Het is een zwaar werk; de resultaten van het keeren kunnen met die van ploegen worden vergeleken.

2) „Amabokol hamajang". Het eerste deel van deze samenstelling beteekent familie-oudste, letterlijk „groote vader". De lieden, die zoo worden genoemd, zijn de hoofden van de kabisoe (vaderzijdige traditioneele verwantengroep) in de stamdorpen. Het tweede gedeelte beteekent „offeren". Het is dus een dorpsoudste, die voor het offeren zorgt.

3) „Poei mowal" is een wicheltouw, dat ieder orthodoxe Soembanees weet te hanteeren en liefst in zijn sirihtasch altijd bij zich draagt. Het gebruik van dit voorwerp is een der meest gewone wijzen van wichelen. Uitvoerig worden we over dit instrument ingelicht door Wielenga in de „Macedoniër", jaargang XII, 1908, p. 14 e.v.

4) Het onderzoeken van kippendarmen is een gebruik, dat heet aan te geven, hoe de bovenaardsche machten een bepaalde handeling, speciaal een offerhandeling, apprecieëeren.

5) „Kawadak" is een dun schilfertje edel metaal, meestal goud of wel een alliage van goud en zilver. Soms is het vormloos, soms heeft men er den vorm van een zonnetje of rozetje aan gegeven. Het dient als offergave in vele der ontelbare offers, die in het Soembaneesche leven worden gebracht. Vele Soembaneezen dragen er altijd een of enkele van bij zich, daar men nooit weet wanneer men voor eenig doel een klein offer zal moeten brengen.

6) „Katoada woka" is de katoada (katoda), de offersteen, van den tuin (woka), de plaats waar men den geest, die den tuin beheerscht, gunstig kan stemmen.

7) „Padira tana" zijn de grenzen van den tuin, die ook in een offersteen (katoda) worden aanbeden.

8) „Roemah berhala" gebruikt de schrijver voor de vertaling van

het Soembaneesche „oemah marapoe". Deze marapoe-huizen liggen in het stamdorp, op den praing, meestal op een heuvel of een ander hooggelegen, ongenaakbaar punt gebouwd. In het stamdorp heeft elke kabisoe, die in dat dorp thuis hoort, eèn of meer huizen, die allen roemah marapoe zijn. In die huizen wordt het grootste deel van het ritueel volbracht. Het is de bewaarplaats van het voornaamste kabisoe-heiligdom en woonplaats van den kabisoe-god, de marapoe.

9) „Berhala jang berfamili dengan berhalanja", zijn naar Soembaneesche opvattingen de marapoe van de kabisoe, waarmede de ego-kabisoe familie-relaties onderhoudt. Zooals de leden van verschillende kabisoe, die tot elkaar in een vaste huwelijksrelatie staan, familie van elkaar zijn, worden ook gedacht hun goden op dezelfde wijze verwant te zijn.

10) De plaats, waar de voorouders (ook „marapoe" geheeten) op aarde zijn gekomen en mensch zijn geworden. De meeste kabisoe weten deze plaats voor hun geslacht nauwkeurig aan te geven.

11) Ik vestig de aandacht er op, dat alle hemelsche verwanten van de ego-groep in het ritueel worden aangeroepen. Zooals voor het voortbestaan der aardsche familie-groep de relatie's met andere dergelijke groepen noodig zijn in sociaal verkeer, vooral tot uiting komend bij de huwelijkssluiting en in de door de traditie geijkte wegen, die het economische goederenruilverkeer pleegt te volgen, is de herdenking der relaties met de hemelsche verwanten noodig voor het welslagen van de tuinbewerking.

12) Hier wordt onderscheid gemaakt tusschen offers aan de afgoden en aan de zielen der afgestorvenen. Beiderlei soort bovenaardsche wezens worden „marapoe" genoemd. De eerste, meestal de kabisoe-goden, heeten de levende marapoe, de zielen der overledenen zijn de doode marapoe. Toch worden de levende marapoe ook als voorouders gekend. Het verschil tusschen deze soorten ligt in de mythologie, waarin van de kabisoe-marapoe sprake is en niet van de overleden verwanten zonder meer. Deze laatste plegen geen rol in de mythologie te spelen en zijn daarom van minder belang.

13) „Katoda kawindoe" is de offersteen, die den buitenkant van het huis bewaakt. Niet geheel juist noemt Iaha deze katoda de beschermer van het erf. Meestal toch hebben de Soembaneesche huizen geen eigen erf, maar staan zij vrij in het dorp of in de tuinvlakte.

14) „Kaheli bokoel" heet de voornaamste plaats van het huis. Als

men een Soembaneesche woning door de rechter deur binnengaat komt men in het officieele gedeelte, rechts van den haard, bij den voornaamsten huispaal. Tegenover dezen huispaal tegen den rechter zijwand is een verhoogd gedeelte van den vloer, waar tijdens offerhandelingen de zitplaats der gasten is. Dit heet de kaheli bokoel (groote vloer).

15) „Mamoeli" is de bekende Soembaneesche traditioneele „oorversiering", waarvan de vorm volgens sommigen aan den vorm van het vrouwelijk schaamdeel is ontleend. Bij geschenken met een sociaal karakter worden altijd eenige mamoeli gegeven. Zij hebben daarbij een waarde, die ver boven hun intrinsieke metaalwaarde uitgaat. Sommige modellen zijn zeer in aanzien en mogen alleen door vorsten worden bewaard. Zij worden van goud, zilver of koperlegeering gemaakt.

16) „Kanatar" is de tegenhanger van de mamoeli. Het is een van dun metaaldraad gevlochten keten, aan welks eene einde, soms ook beide einden, de vorm van een slangenkop is gegeven. Als de mamoeli als iets vrouwelijks moet worden opgevat, is de kanatar (mooie gouden exemplaren heeten „loeloe amahoe") de mannelijke tegenhanger.

17) „Lakoe loeloeng" is een vorm van kanatar.

18) „Laoe komboe" is een vrouwensarong met ingeweven figuren. Laoe is in het algemeen het vrouwenkleedingstuk, de sarong. Komboe wijst op de aanwezigheid van figuren.

19) De woorden „baik loteng baik geladaknja" zijn mij niet duidelijk. De gewone verblijfplaats der bovenaardsche wezens is de vliering boven den haard. Soms dalen zij wel eens af op een rakje rechts boven de deur gehangen (jarang) om er getuige te zijn van besprekingen tusschen de menschen. Dit kan echter bezwaarlijk met het gebruikte „geladak" worden aangegeven. Loteng slaat zeker op de zolder boven den haard. Misschien moet geladak als een dubbel hiervan worden opgevat.

20) „Kajaka" beteekent schreeuwen, juichen. De Soembanees roept daarbij ook kajaka; het is dus zoo iets als ons hoera roepen.

OUD-JAV. WASITA EN WILĀSA.

DOOR

J. GONDA.

In Van der Tuuk's Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek, III, p. 547 vindt men één woord *wasita* vermeld, waarachter s(anskrit) *wāsita,* in Juynboll's Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst naast een *wāsita,* skt., „geparfumeerd", een tweede, *wasita,* „woord", *awasita* „spreken" enz., zonder opgaaf van herkomst uit het Sanskrit. Met skt. *vāsita-,* „welriekend gemaakt, geparfumeerd", kan het woord voor spreken dat verscheidene malen voorkomt niets te maken hebben. Berg heeft de herkomst van jav. *wasita* „woord" willen zoeken in skt. *avasita-,* het ppp. van *avasyati*: „losgemaakt", „ontbonden", „afgesloten, bepaald" enz., „wellicht heeft zich uit de beteekenis „losgemaakt" in het Javaansch die van „uiting", „woorden" ontwikkeld" (Inleiding studie Oud-Jav., p. 250). Tegen deze gissing zou men kunnen opmerken, dat het „losmaken" van *avasyati* speciaal slaat op het uitspannen van trekdieren als paarden etc. aan het eind van de weg bij de „uitspanning"; voor „losmaken" gebruikt men al naar de nuance andere woorden. Maar ook de overgang in betekenis is niet zó evident, dat men niet aan 'n andere etymologie zou denken. Ik zou willen voorstellen jav. *wasita* „woord" op skt. *bhāṣita* terug te brengen: „gesproken", als subst. neutr. „het spreken, de spraak, die Rede", bij *bhāṣati* „spreken". Men kan de skt. *bh* tegenover jav. *w* geen bezwaar achten: *bh* > *b, w*. Er zijn immers, afgezien van skt. *bhaṇḍīra-, bhāṇḍīra-,* „een bepaalde hoge nyagrodhaboom" als eigennaam — ojav. *waṇḍīra* „waringin", parallellen: skt. *bhikṣu-* „religieus bedelaar" — ojav. *wiku* „monnik, askeet, geestelijke"; skt. *abhiprāya-* „bedoeling, voornemen" — ojav. *wipraya* „bedoeling" [1]). Evenals naast die woorden de sanskritvormen *bhikṣu-* en *abhiprāya-* in het Oud-Javaans voorkomen, zo ook hier: *bhāṣita-* „het spreken". Deze woorden tonen ons een dubbele ontlening van het oude Java aan

[1]) Tantu Pangg., p. 79, n. 1 Pig.

Voor-Indië. Intussen geeft, zoals ik zie, Gericke-Roorda (1901), II, 42, reeds de hier voorgestelde etymologie.

In verband hiermee wijs ik even op jav. *wilasa*, waarvan (Gericke-Roorda II, 56) als aequivalenten *wĕlas, trĕsna, toenggal ati, paparing, noegraha,* met etymologie: Skt. *wilāsa-*. Vgl. ook Van der Tuuk, K.W.B. III, 587. Zonder enige twijfel is dit woord in de betekenissen „vermaak" en „spelende maneuvers van een verliefde vrouw" (G.-R.) het skt. *vilāsa-* met dezelfde betekenis. Daarnaast komt voor de betekenis „genegen zijn" (Pararaton, 7, 30 e.a.), vgl. ook *pawilasan* „welwillendheid, genegenheid" (id. 13, 33); Cal. Ar. p. 135 P.: *wilasa* „genegenheid, gunst"; T. Pangg. 87 „gunst(bewijs)"; voorts „houden van"; „verlangen": Bhomak. 23, 8. Men zou in deze betekenis de voortzetting van skt. *abhilāṣa-* „genegenheid, liefdesverlangen, wens, verlangen" kunnen zien. De oud-jav. hss. geven *-ś-* en *-s-*; skt. heeft wel eens *abhilāsa-*.

HET PERSOONLIJK VOORNAAMWOORD AKU.

DOOR

R. A. KERN.

Het is, naar bekend, zeer gebruikelijk van de persoonlijke en aanwijzende voornaamwoorden in de Indonesische talen door toevoeging van partikels nadrukkelijke vormen te maken. Als zoodanig doen o.a. dienst *i*, meestal vóór- doch ook achtergevoegd, voorgevoegd *si-*, achtergevoegd *-ĕn*. Die versterkte vormen hebben de neiging hun nadrukkelijk karakter te verliezen en tot den gewonen vorm van het vnw. te worden, waarnaast dan weder door nieuwe toevoegingen een nadrukkelijker vorm ontstaat. Zoo wordt b.v. in het Tontemboansch van het aanw. vnw. *itu* — die, dat, zelf reeds een verbreeding (*i* + *tu*), een vorm *iitu* gemaakt, die wel nadrukkelijk kan zijn, maar in verhalen vaak zonder merkbaar verschil met *itu* voorkomt, het is de vorm die doorgaans gebruikt wordt. Voor schier alle talen zijn voorbeelden van het bovenstaande aan te voeren.

Voorbeelden van achtervoeging van *-ĕn* zijn: de Soend. aanw. vnwn. *eta, etaeun,* die dat; *itu, itueun* — gindsche; de verbreede vormen zijn hier bepaald nadrukkelijk en alleen zelfstandig in gebruik; Jav. *koĕn* is gewestelijk het gewone pers. vnw. 2e pers. Hetzelfde achtervoegsel is aanwezig in Tag. *akin,* Bis. *akon,* Ibg. *sakan,* allen zelfst. pers. vnw. 1e pers., te scheiden resp. in *ak* + *in, ak* + *on, si* + *ak* + *an,* dit laatste wordt *syakan,* verder tot *sakan*; *i, o, a* zijn in deze talen de representant van de pĕpĕt. Ook Bontoksch *săkĕn* gaat op **ak-ĕn* terug (Seidenadel, The language of the Bontoc Igorot blz. 29. — Chicago 1909). O.-Jav. *akĕn* behoort hier ook toe, doch reeds in de oudste geschriften komt het alleen in afleidingen voor, de genasaleerde vorm *angkĕn* toont dat het sedert lang niet meer als *ak* + *ĕn* gevoeld wordt. Vgl. nog *dak, tak,* in het Oud-Jav. ook zelfstandige vnwn. vóór actieve werkwoordsvormen.

Het grondwoord van alle deze vormen is *ak,* in Iloko als zelfstandig pers. vnw. in gebruik, waarneven *siak* als nadrukkelijke

vorm, het Sangireesch heeft *ia* (= *ia'*), Boeg. Mak. *iya'*, de laatsten zijn met *i* verbreede vormen, en worden zelfstandig gebruikt, Boeg. Mak. hebben ook *a'*, maar alleen als het vnw. achter het werkw. geplaatst wordt: *laowa'* — ik ga.

Uit deze wijde verbreiding van *ak* kan besloten worden dat het woord reeds in de grondtaal bestaan heeft.

Aku wordt in een grooter aantal talen als pers. vnw. 1e pers. gevonden, zoowel in de westelijke als in de Filippijnsche groep.

Al het hier gezegde is niet nieuw, men kan het meerendeels vinden in hoofdstuk I Voornaamwoorden (en lidwoorden) der Bijdragen tot de spraakkunst van het Oudjavaansch (V. G. VIII 138 v.v.), slechts levert het Bontoksch, toentertijd nog onbeschreven, een nieuwe illustratie. In datzelfde hoofdstuk wordt *aku* met *ak* in verband gebracht, doch in het midden gelaten wat het element *u* kan zijn (blz. 156). De sleutel tot deze vraag levert het Boegineesch. Men vindt daar toch naast *iya'* ook *iya'ku*, door Matthes niet in de spraakkunst doch wel in het woordenboek s.v. 1° *a'* vermeld, en in de I La Galigo meermalen voorkomende. De samenstelling is duidelijk, zij beteekent lett. „mijn ik" en wordt nog toegelicht door: *ikomu, iyomu*, nadrukkelijke vormen van het pers. vnw. 2e pers. *iko, iyo*, lett. „uw gij". Matthes vermeldt alleen den eersten vorm en voorts: *iyaiyanna* = *iya-iya* + *n* + *na* — al wie, waaraan nog is te voegen dat de beteekenis ook is: „diegene in het bizonder die". Dat men hier met het bez. vnw. *na* en niet met den gelijkluidenden nadrukwijzer die in gebruik overeenkomst met Mal. *-lah* vertoont, te doen heeft, blijkt ten eerste uit het accent iyaiyánna dat verspringt, zooals bij aanhechting van possessieven gebeurt, terwijl het bij toevoeging van den nadrukwijzer onveranderd blijft en in de tweede plaats uit de ingevoegde nasaal, iets wat in het Mak. regelmatig, in het Boeg. nu en dan geschiedt, zonder dat daarvoor regels zijn te geven; in het Boeg. assimileert zich, áls het geschiedt, de nasaal aan de beginconsonant van het possessivum, b.v. *nawanawammu* — uw meening, = *nawanawa* + nas. + *mu*, *matanna* — zijn oog, = *mata* + nas. + *na*; dit doet zich ook bij *iyaiyanna* voor. *iyāna* — híj (met nadruk) wordt door Mathes niet vermeld, maar komt in de I La Galigo passim voor, b.v. iyāna ritu we ane banna / ripasiala unrusibali' — zíj, W. A., moet aan U. uitgehuwelijkt worden. Voorts: *idi'ta* — wij, gij (beleefd); *idi'kĕng* — wij (excl.).

De gegeven voorbeelden zijn echter voldoende om vast te stellen dat *aku* is samengesteld uit *ak* + *ku* — lett. mijn ik, wat in de meeste

talen vanzelf tot *aku* moest worden. Oorspronkelijk dus een nadrukkelijke vorm, is hij, als zoo vaak, de gewone geworden. Daar hij ook in het Tjamsch voorkomt, moet hij reeds van ouds als nadrukkelijke vorm naast *ak* bestaan hebben[1]).

[1]) Onlangs vernam ik van dr. A. A. Cense te Makassar, waarvan ik hier met erkentelijkheid melding maak, dat analoge vormen in het Makassaarsch voorkomen: *inakkeku* — ik, *ikaunu* — gij, *iana* — hij, *ikatteta, idi'ta* — wij. (April 1938).

Leiden, 6 April 1937.

ĀRYA TAḌAH EN DE GAJAH-MADA-GELOFTE.

DOOR

C. C. BERG.

---

1. De tekst van Pararaton 28, 23 sqq. — 2. Over de beteekenis van apamĕlèh. — 3. Over het subject van inguman-umàn. — 4. De beteekenis van amuluhi. A. „Overreden", de vertaling van Jonker en van Kraemer, bevredigt niet. B. De gegevens van KBW. C. Het winuluran van Rangga-Lawé 7, 131. D. Het (w)uluhi van Rangga-Lawé 2, 9. E. Vermoedelijk beteekent amuluhi „iemand bijval betuigen". F. Hoe het amuluhi van Pararaton 28, 25 en het kabuluhan van 28, 27 vertaald schijnen te moeten worden. — 5. Over de beteekenis van katadahan. A. De opvatting van Kraemer. B. Jonker's vertaling. C. Beteekent katadahan runtik „vol toorn"? D. Of katadahan dènira ārya Taḍah „door ārya Taḍah ge-taḍah-d (geruggesteund)"? E. Conclusie. — 6. De laatste regel van onze passage. — 7. Pararaton 28, 23 sqq. in een nieuwe vertaling.

1. In het opstel „Een vleugje licht in een duister verhaal", dat in ditzelfde deel der Bijdragen opgenomen is, heb ik terloops de opmerking gemaakt, dat Pararaton 28, 27 geen argument oplevert ter ondersteuning van Brandes' vertaling van het *sang apatih amangkubhūmi pinadaya* van 28, 1-2 met „den apatih amangkubhumi werd wijs gemaakt, dat", waaruit men zou kunnen concludeeren, dat er tusschen ārya Taḍah, den scheidenden rijkskanselier van Maja-Pahit, en Gajah-Mada, den komenden man, na hun oorspronkelijke entente cordiale moeilijkheden waren gerezen, en wel omdat Brandes' vertaling van 28, 27, door hemzelf trouwens reeds als twijfelachtig gekenmerkt, niet houdbaar is. Op dit laatste feit heeft reeds Kraemer gewezen door in stelling VII bij het in 1921 door hem verdedigde proefschrift een vertaling van Pararaton 28,

24-27 voor te stellen, welke in verschillende onderdeelen van die van Brandes afweek. Intusschen is Kraemer's vertaling niet in alle opzichten een verbetering van die van Brandes, en laat zij juist in dat détail, dat de verhouding van ārya Taḍah tot Gajah-Mada betreft, eveneens correctie toe. Een nadere bespreking van dit stukje Pararaton-tekst is dus wellicht niet geheel overbodig.

Voor het gemak van den lezer worden tot dat doel de enkele regels tekst hier nog eens gereproduceerd, te zamen met de geleverde vertalingen en met de opmerkingen, die er bij gemaakt zijn geworden. Men herinnere zich, dat de regels tekst voorkomen in de passage over een gelofte van Gajah-Mada, waarbij de nieuwe rijkskanselier zich verplichtte om een aantal landen onder het gezag van Maja-Pahit te brengen. De tekst laat dan op Gajah-Mada's woorden volgen:

> (28, 23) Sira sang mantrī samâlung- (24) guh ring panangkilan pĕpĕk. Sira Kĕmbar apamĕlèh ring sira Gajah-Mada. Anuli (25) inguman-uman. Sira Bañak kang amuluhi milu apamĕlèh; sira Jabung-Tèrèwès, sira (26) Lĕmbu-Pĕtĕng, gumuyu. Tumurun sira Gajah-Mada, matur ing talampakan bhaṭāra (27) ring Koripan. Runtik sira kataḍahan kabuluhan dènira ārya Taḍah. Akwèh doṣa- (28) nira Kĕmbar. Sira Warak ingilangakĕn; tan ucapĕn sira Kĕmbar; sami mati.

De varianten, die de handschriften van dit stukje tekst geven, zijn van weinig belang. Vier van de zeven handschriften, die de passage bevatten, lezen in plaats van *Bañak* in regel 25 *Baja(k)*. In plaats van *runtik sira* leest één handschrift *runtikira*, terwijl een ander handschrift de woorden *runtik sira kataḍahan* geheel weglaat. Voor de rest kunnen de varianten verwaarloosd worden.

Brandes' vertaling van het geciteerde stukje luidde aldus („Pararaton²", p. 141):

> „De *mantri*'s zaten (toen hij dat zeide, er) allen (bij) op de *paseban*. Kĕmbar gaf zijn ongeloof aan ('t succes van) Gajah mada te kennen, hij werd uitgescholden [5]), Bañak smaadde [6]) hem ook, al mede zijn ongeloof betuigende [7]) en Jabung terewes en Lĕmbu pĕtĕng lachten. Gajah mada verliet daarop de *paseban*, en vertelde het aan de *bhaṭâra* van Koripan; hij was verdrietig, dat hij door Arya Taḍah dus gesmaad was (?) [8]). Kĕmbar had al veel misdaan; Warak werd uit den weg geruimd, en Kĕmbar evenzoo".

In de tweede uitgave van de Pararaton vindt men bij deze vertaling de volgende noten:

Bij [5]): J(onker): *apamĕleh* van *mĕleh,* terechtwijzen, logenstraffen, verkeerdheid onder het oog brengen. Vgl. *apangarah* = *ngarah,* 28 : 36.

Bij [6]): [Brandes:] In 't Jav. *amuluhi*; de vertaling is geheel op de gis. — J(onker): die hem had overgehaald? V. d. T. geeft *muluh, uluhi,* overhalen.

Bij [7]): J(onker): vervolgens werd hem (K.) dat verweten? Ook uitschelden. Of Bañak subject?

Bij [8]): [Brandes:] In 't Jav. *kataḍahan kabuluhan*; ook hier is het verband weer meer dan onduidelijk. — J(onker): V. d. T. geeft *asĕmu kataḍahan,* van een verhoorde, voorts *kataḍahan runtik* (zonder vertaling). Zijn portie gekregen hebbende; nadat hem 't was aangeraden?

Van het geheele middenstuk van het hierboven geciteerde stukje tekst gaf, zooals gezegd, H. Kraemer een vertaling in stelling VII bij zijn proefschrift, welke als volgt luidt:

> „Kĕmbar stelde hem aan de kaak en maakte hem uit. Bañak, die hem had overgehaald, stelde hem ook aan de kaak. Jabung Terewes en Lĕmbu Pĕtĕng lachten. Gajah Mada ging weg om het aan den vorst van Koripan te vertellen. Hij was verstoord, omdat men hem dwars gezeten had sinds hij door Arya Taḍah was overreed (n.l. om patih mangkubhumi te worden)".

En in Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis[2]", p. 389-390, ten slotte vindt men de passage in enkele regels gememoreerd, in hoofdzaak in aansluiting aan Kraemer's vertaling, doch zonder dat ārya Taḍah, omtrent wiens rol in deze geschiedenis geen eenstemmigheid heerschte, ter sprake komt, en met stilzwijgende verbetering van Kraemer's vergissing, die het *bhaṭāra* van 28, 26 met „vorst" in plaats van met „vorstin" had weergegeven. In noot 1 op p. 390 noemt Krom nog Kraemer's weergave „een verbeterde vertaling".

Hiermee is de litteratuur over dit onderwerpje, voor zoover mij bekend, volledig vermeld. Het laatste woord is echter over de kwestie nog niet gezegd, want door een onjuiste weergave der losse woorden is de passage in haar geheel, naar het mij voorkomt, nog niet tot haar recht gekomen.

2. Houden wij ons in de eerste plaats bezig met het woord *wĕlèh.* De beteekenis van dit woord is uit het huidige Javaansch wel-

bekend. Het „Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek" vertaalt het, niet onaardig, met „bestraffende openbaring". In wat huiselijker Nederlandsch gezegd beteekent dit, dat aan het woord *wĕlèh* hetzelfde begrip vastzit, dat bij ons ligt opgesloten in de uitdrukking „iemand in zijn hemd zetten", en dat men als volgt zou kunnen omschrijven: „het feit, dat X Y in woord of metterdaad zoodanig behandelt of in een zoodanige situatie brengt, dat hij tegenover anderen het prestige of den goeden naam verliest, dat resp. dien hij tot dusverre bij hen genoten had, of wel, dat zijn tekortkomingen, gênante geheimen of menschelijke zwakheden aan de openbaarheid worden prijsgegeven, een en ander met het gevolg, dat Y zich pijnlijk van de schande, die hem aangedaan wordt, bewust wordt". Gaat men in het „Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek" de verschillende beteekenisschakeeringen na, die voor *wĕlèh* en voor de afleidingen van *wĕlèh* opgegeven worden, dan zal men zien, dat zij alle binnen de grenzen van bovenstaande definitie blijven. Hetzelfde geldt van de gegevens in het „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek", s.v. *wĕlèh*, III, 572-573, en s.v. *olèh*, I, 272b, voor zoover zij althans op ons woord *wĕlèh* slaan; men merke op, dat het Balische *ngolèhang* door van der Tuuk wordt weergegeven met „iemand bespotten, meer of min gispend, b.v. dat hij zich door een domkop heeft laten beet nemen, ook iemand voor een leugenaar uitmaken, iemand bv. onder den neus wrijven, dat hij zijne kinderen slecht behandelt", en dat *awĕlèh* of *mawĕlèh*, blijkbaar „*wĕlèh* ondervinden", gelijk wordt gesteld aan *érang* en *asuyi*, welk laatste woord s.v. *suyi* (III, 305b) met „teleurgesteld", „'t land hebben", wordt weergegeven. *Pamĕlèh* kan, behalve nomen actionis en aanduiding van den persoon of de zaak, die iemand in zijn hemd doet staan, dus „het aan het licht brengen", „belastende verklaring", „corpus delicti", zooals JNHW geeft, ook een aanduiding zijn van het object van *mĕlèhaké*, dus van de belastende daad [1]). En het van *pamĕlèh* afgeleide *apamĕlèh* kan dus zijn: „belastende feiten aanvoeren", „met mededeelingen of bewijsstukken voor den dag komen, welke van dien aard zijn, dat iemand er door in zijn hemd wordt gezet". Dat *apamĕlèh* en *mĕlèh* synoniemen zouden zijn, zooals Jonker meent, is niet geheel juist; terwijl *mĕlèh* immers, volgens JNHW althans, een persoon tot object heeft en de wijze van iemand te behandelen op den voorgrond stelt, en terwijl *mĕlèhakĕn* het laakbare feit of gezegde nader tot object heeft en het laakbaar zijn aan dit object toeschrijft, is *apamĕlèh* bepaaldelijk: in het bijzijn van derden feiten

of gezegden, die door het subject van *apamĕlèh* te voren reeds als laakbaar beschouwd werden, en die, naar hij hoopt, door genoemde derden dadelijk als laakbaar erkend zullen worden, tegen iemand aanvoeren [1]).

Uit het bovenstaande volgt, dat wij, naar het mij voorkomt, uit den Pararaton-tekst moeten lezen, dat Kĕmbar bij deze gelegenheid met concrete feiten of mededeelingen voor den dag kwam, waardoor hij op voor Gajah-Mada pijnlijke en beschamende wijze de aandacht vestigde op omstandigheden, daden of gezegden van den nieuwen rijkskanselier, die hij, Kĕmbar, voor zich als laakbaar gekwalificeerd had, en dat wel met de vooropgezette bedoeling om het prestige van Gajah-Mada te ondermijnen of zelfs te vernietigen. Het kan natuurlijk zijn, dat zijn mededeelingen of onthullingen betrekking hadden op tegenslagen, die Gajah-Mada bij vorige gelegenheden geleden had; en dan zou natuurlijk het door Kĕmbar beoogde resultaat zijn, dat de omstanders ook thans, nu Gajah-Mada zulke grootsche plannen ontvouwde, het oog zouden vestigen op de mogelijkheid van een mislukking. In dat geval zou Brandes' vertaling „Kĕmbar gaf zijn ongeloof aan ('t succes van) Gajah mada te kennen" wel vrij, doch practisch niettemin juist zijn. Maar deze veronderstelling hangt geheel in de lucht, en zij lijkt veel minder waarschijnlijk dan het vermoeden, dat Kĕmbar de aandacht gevestigd heeft op door Gajah-Mada gebruikte minder fraaie middelen. Want èn in de beschrijving van den opstand van Kuṭi, èn in het verhaal van Tañca's aanslag op Jayanagara spreekt de Pararaton in één adem van Gajah-Mada's succes en van onsympathieke middelen, die hij tot het bereiken van dit succes heeft aangewend; en ook uit het door mij behandelde Saḍèng-verhaal blijkt, dat ārya Taḍah van den jongen Gajah-Mada doortastendheid verwachtte, maar tevens ook weinig kieskeurigheid in zijn methoden. Het ligt derhalve voor de hand, dat Kĕmbar, die reeds ten tijde van den strijd tegen Saḍèng zich met Gajah-Mada's werkwijze niet accoord had kunnen verklaren, en die liever op eigen gelegenheid een regelrecht gevecht had gezocht, doch toen zijn onderneming had zien falen, terwijl zijn concurrent succes had gehad —, dat Kĕmbar eer iets zal gezegd hebben als: „op de wijze, waarop de rijkskanselier blijkens zijn optreden daar en daar te werk gaat, is het gemakkelijk een doel te bereiken", dan dat hij getracht zou hebben om op onredelijke wijze — want tegen de allen bekende feiten in — Gajah-Mada's vroegere praestaties te verkleinen en

twijfel te wekken aan de mogelijkheid van resultaat in dit nieuwe geval [2]).

Ook de context lijkt mij deze opvatting te steunen. Indien Brandes' vertaling juist ware, zou Gajah-Mada zich hier bij het vernemen van twijfel aan de mogelijkheid van zijn succes veel minder beheerscht gedragen hebben dan destijds bij Saḍèng, toen hij bij het ontvangen van de berichten omtrent Kĕmbar's gedrag in het woud gezwegen had [3]), ofschoon het toen toch ook den anderen rijksgrooten had moeten voorkomen, dat hij door Kĕmbar schaakmat gezet was geworden. Haalt men daarentegen uit *apamĕlèh,* dat Kĕmbar na het bekend worden van Gajah-Mada's gelofte de aandacht van diens omgeving vroeg voor de minder fraaie wijze, waarop de rijkskanselier destijds zijn doel bereikt had en in de toekomst dus ook wel weer zou bereiken, en dat Kĕmbar dit deed op de voor Gajah-Mada weinig aangename manier, die met den begripsinhoud van het woord *wĕlèh* gegeven is, dan heeft men zoowel voor het lachen van Jabung-Tèrèwès en Lĕmbu-Pĕtĕng als voor de heftige reactie van Gajah-Mada zelf een voor de hand liggende verklaring: Kĕmbar zou dan wel is waar uiting hebben gegeven aan een kinderachtige jalousie de métier, maar zou niettemin den spijker op den kop hebben geslagen, en Gajah-Mada zou inderdaad alle reden gehad hebben om maloe te zijn [2]).

Brandes' vertaling zou ik derhalve als onbevredigend willen beschouwen. Wat die van Jonker betreft, voor een deel zijn zijn opmerkingen zeer zeker juist, doch daar hij geen poging gedaan heeft om ze tot een nieuwe vertaling samen te voegen en den tekst in zijn geheel er door te verhelderen, zijn wij er weinig mee opgeschoten. Van Kraemer's vertaling van *apamĕlèh* geldt, dat zij op zich volkomen juist, doch in den context iets te neutraal is; „aan de kaak stellen" toch zou ook opgevat kunnen worden als „van grootspraak betichten", hetgeen hier stellig niet bedoeld is, en geeft niet voldoende duidelijk aan, dat Kĕmbar ook Gajah-Mada's antecedenten ter sprake gebracht moet hebben.

3. Omtrent de beteekenis van het woord *inguman-uman* kan wel nauwelijks verschil van meening bestaan. Het is het passief van *anguman-uman,* „uitvaren tegen iemand", „tegen iemand te keer gaan met verwijten of met scheld- en smaadwoorden". Hier is het echter niet de begripsinhoud van het woord, doch de constructie, die tot opmerkingen aanleiding geeft. Uit Brandes' vertaling kan men n.l. niet met volkomen zekerheid opmaken, of hij het „hij" van „hij

werd uitgescholden" op Gajah-Mada dan wel op Kĕmbar wil laten slaan. Het eerste lijkt het meest waarschijnlijk, want op de zoo even geciteerde woorden volgt in zijn vertaling: „Bañak smaadde hem ook", hetgeen insluit, dat Kĕmbar Gajah-Mada het eerst gesmaad had. En daar *apamĕlèh* voor Brandes „zijn ongeloof betuigen" is en er in den zin geen ander woord voorkomt, mag men concludeeren, dat Brandes' „hij werd uitgescholden" beteekent „Gajah-Mada werd uitgescholden". Van Kraemers's vertaling is dat in ieder geval de bedoeling; Kraemer toch verbindt „hij stelde hem aan de kaak en maakte hem uit" in zijn geheel met een subject Kĕmbar, en hij beschouwt het gebruik van de twee praedicaatswoorden naast elkaar dus als een soort pleonasme.

Om drie redenen is deze opvatting echter niet houdbaar.

De eerste is, dat het weinig waarschijnlijk lijkt, dat Gajah-Mada, die op dat oogenblik het hoogste ambt in het rijk der Regentes bekleedde, door een ondergeschikten ambtenaar uitgescholden zou zijn geworden. Het woord *apamĕlèh* houdt niet noodzakelijkerwijze een schending van de wetten der beleefdheid in; men kan iemand ook op diplomatiek-correcte wijze in zijn hemd zetten, en Kĕmbar kan heel wel Gajah-Mada met inachtneming van alle voorschriften der etiquette hebben laten voelen, wat hij van diens vroegere manier van optreden dacht. Daarentegen was Gajah-Mada Kĕmbar's chef, en kon hij in hem den ondergeschikte zien, tegenover wien een sterk gekruid woordje, wanneer het pas gaf, wel gebruikt mocht worden. Dus komt op grond van deze overweging Gajah-Mada in aanmerking om in den onderhavigen zin als agens op te treden, terwijl Kĕmbar bezwaarlijk iets anders kan zijn dan grammaticaal subject.

Hetzelfde leert — en dit is het tweede argument — de regel van het behoud van het subject, die in het ons bekende Javaansch van alle tijden, behoudens eenige concrete, hier niet toepasbare uitzonderingen, in de syntaxis een rol van groot belang speelt, en die hier met zich medebrengt, dat Kĕmbar het grammaticale subject van *inguman-uman* dient te zijn, omdat het ook het subject is van het voorafgaande *apamĕlèh*.

En het derde argument ten slotte is, dat Brandes en Kraemer te weinig rekening hebben gehouden met *anuli* en met den overigen context. *Anuli* immers staat vóór praedicaatswoorden, die ten opzichte van een vorig praedicaatswoord een verder stadium van een ontwikkelingsproces aanduiden, zoodat *inguman-uman* niet een nadere aanduiding van den begripsinhoud van *apamĕlèh* is, doch op

hetgeen *apamĕlèh* aanduidt in den tijd volgt. Zouden nu Brandes en Kraemer gelijk hebben, dan zou Kĕmbar eerst Gajah-Mada iets uit diens vroegere leven voor de voeten hebben geworpen om daarna tot schelden over te gaan, en zou Bañak, die klaarblijkelijk Kĕmbar bijvalt — ofschoon er in het kader van de vertaling van Brandes en Kraemer geen reden is om te veronderstellen, dat Kĕmbar het niet alleen zou hebben kunnen klaarspelen —, niet ingestemd hebben met de scheldpartij, doch wèl met de critiek! Het komt mij voor, dat dit een gewrongen geheel oplevert. Laat men daarentegen Gajah-Mada tegen Kĕmbar uitvaren, dan krijgt men het volgende beeld: Kĕmbar levert critiek op iets uit Gajah-Mada's vroegere leven; Gajah-Mada neemt hem dit kwalijk en reageert er op door hem, den ondergeschikte, op zijn nummer te zetten; zoodra echter Kĕmbar in het gedrang komt en aan zijn critiek het zwijgen wordt opgelegd, valt Bañak hem bij, stemt in met de critiek en neemt dus om zoo te zeggen het werk, dat aan Kĕmbar ontvallen is, over, terwijl Jabung-Tèrèwès en Lĕmbu-Pĕtĕng door hun gelach Kĕmbar eveneens bijvallen; en op deze versterking van Kĕmbar's critiek reageert Gajah-Mada dan weer door nog veel boozer te worden en stante pede zijn recht te gaan zoeken bij de koningin. Dit lijkt een veel logischer geheel te zijn, en alles bij elkaar genomen verdient het dus wel de voorkeur om Kĕmbar als grammaticaal subject van *inguman-uman* te beschouwen en Gajah-Mada als agens.

Men schijnt te mogen aannemen, dat het bovenstaande ook de opvatting van Jonker weergeeft. De hierboven gereproduceerde noot 7 van p. 141 der tweede Pararaton-uitgave staat bij Brandes' „mede zijn ongeloof betuigende", dus bij het *milu apamĕlèh* van den tekst (28, 25). Uit de geheele strekking van Jonker's opmerking is echter duidelijk, dat zij onmogelijk bij *milu apamĕlèh* gemaakt kan zijn geworden, omdat als subject van deze woorden zonder eenigen twijfel alleen Bañak in aanmerking komt, en Jonker's twijfel-impliceerende vraag „Of Bañak subject?" volkomen onbegrijpelijk zou zijn, indien zij inderdaad op *milu apamĕlèh* zou slaan. Daarentegen zou Jonker's vraag volkomen op haar plaats zijn bij *anuli inguman-uman*, waarvan „Vervolgens werd hem (K.) dat verweten" op grond van hetgeen ik hierboven uiteengezet heb een juiste weergave is, daar *anguman-uman* zoowel de vertaling „verwijten" als „uitvaren tegen", „uitschelden", toelaat; voorts sluit de tekst op zich de mogelijkheid, dat Bañak subject van *inguman-uman* is, niet uit, omdat men zou kùnnen lezen: *Anuli inguman-uman sira Bañak, kang amuluhi milu*

apamĕlèh, „vervolgens werd Bañak uitgescholden, die .... mede met voor Gajah-Mada belastende opmerkingen was komen aanzetten". Wanneer wij noot 5 van p. 141 der tweede Pararaton-uitgave achter *kennen* plaatsen, noot 6 achter *uitgescholden* en noot 7 achter *smaadde,* en dan aan den voet van de bladzijde de noten 6 en 7 met elkaar van plaats laten verwisselen, krijgen wij een situatie, die wel beter in overeenstemming is met hetgeen Jonker bedoeld heeft en die het thans blijkbaar bestaande misverstand weer ongedaan maakt.

Over Jonker's opvatting behoeft dan verder niet veel meer gezegd te worden dan dat men het eerste vraagteeken — zie hierboven op p. 255 — gerust kan schrappen. Wat het verbinden van *inguman-uman* met een subject *Bañak* betreft, al is dit op zich niet onmogelijk, toch is er, dunkt mij, weinig voor te zeggen, omdat het nu eenmaal het meest voor de hand ligt, dat Kĕmbar, die met het leveren van critiek op Gajah-Mada begonnen is, dadelijk zelf den wind van voren heeft gekregen, en niet eerst Bañak, die ten slotte toch slechts als supporter optrad. Ook zou het hierboven vermelde voordeel van den regelmatigen verteltrant, dien men bij het aanbrengen der zinscheiding achter *inguman-uman* en bij het aanvaarden van *Kĕmbar* als grammaticaal subject van *inguman-uman* constateeren kan, n.l.

1. optreden van Kĕmbar,
2. reactie van Gajah-Mada,
3. versterkt optreden van de groep-Kĕmbar,
4. versterkte reactie van Gajah-Mada,

door het verplaatsen der zinscheiding weer verloren gaan. Aangezien Jonker blijkbaar de veronderstelling, dat *Bañak* subject van *inguman-uman* is, slechts uit om geen enkele mogelijkheid te verwaarloozen, en de bezwaren tegen deze slechts op zich bestaande mogelijkheid grooter zijn dan de er aan verbonden voordeelen, besluiten wij dit gedeelte met te constateeren, dat Jonker te recht van Brandes' opvatting afgeweken is, dat hij als eerste de verklaring heeft willen geven, die hierboven uitgewerkt is geworden, doch dat zijn inzicht ten gevolge van een misverstand in de tweede uitgave der Pararaton niet tot zijn recht is gekomen.

4. Wij komen thans tot *amuluhi,* het belangrijkste woord van onze passage, omdat van de vertaling van *amuluhi* afhangt, hoe wij straks *kabuluhan* zullen vertalen in *kabuluhan dènira ārya Taḍah,* en omdat van de interpretatie van deze woorden weer afhangt, hoe wij ons de door de Pararaton geschetste verhouding van ārya Taḍah en Gajah-Mada zullen hebben voor te stellen.

Reeds dadelijk mag opgemerkt worden, dat Brandes, toen hij het woord met „smaden" weergaf, zich klaarblijkelijk heeft laten leiden door de opvatting, die hij zich omtrent het voorgaande *inguman-uman* gevormd had, en dat derhalve de vertaling „smaden" waardeloos is geworden op het oogenblik, dat de onjuistheid van zijn opvatting omtrent de constructie van *inguman-uman* bleek. Dat Brandes *amuluhi* naar den context vertaald heeft, blijkt uit het feit, dat hij in een voetnoot verklaart naar de beteekenis van dit woord slechts te kunnen gissen en niettemin „smaadde" heeft neergeschreven. De gissing heeft ten gevolge gehad, dat het verderop voorkomende *kabuluhan* op analoge wijze met „gesmaad was" vertaald is geworden, zij het ook slechts veronderstellenderwijze, en dat daarmee de gedachte aan een latere vijandschap tusschen ārya Taḍah en Gajah-Mada gewekt is geworden. Het is goed om even uitdrukkelijk vast te stellen, dat met Brandes' argument ook zijn conclusie vervallen is; dat wij voor het vaststellen der Pararaton-lezing omtrent de latere verhouding tusschen de beide rijkskanseliers dus met geen bestaande theorieën rekening behoeven te houden; en dat wij, wat het woord *amuluhi* resp. *kabuluhan* aangaat, in het hier volgende alleen te maken zullen hebben met de opvattingen van Jonker en Kraemer.

A. Jonker en Kraemer geven dezelfde vertaling, Jonker aarzelend, Kraemer positief. Jonker beroept zich op hetgeen van der Tuuk opmerkt in zijn „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek", Kraemer heeft zich, naar men vermoeden mag, laten leiden door Jonker. Dat de vertaling — „overhalen", „overreden", zooals men zich van hierboven herinneren zal — echter op groote bezwaren stuit, blijkt zonneklaar, zoodra men zich realiseert, hoe slecht zij in den context past en hoe zwevend de mededeelingen van de Pararaton in het kader van deze opvatting zouden zijn. „Kĕmbar stelde hem aan de kaak en maakte hem uit. Bañak, die hem had overgehaald, stelde hem ook aan de kaak", vertaalt Kraemer. Wien zou Bañak eigenlijk overgehaald hebben, waarin bestond dit overhalen, en wat had het voor doel? Had Bañak Kĕmbar overgehaald om Gajah-Mada in zijn hemd te zetten, wetende, dat Kĕmbar sinds de dagen van Saḍèng een wrok tegen den rijkskanselier koesterde? Erg aannemelijk lijkt dit niet, want indien die Bañak een brutale ruziemaker was, zou hijzelf wel met zijn critiek en zijn hoon voor den dag zijn gekomen, terwijl een geniepige stokebrand na de afstraffing van Kĕmbar zijn mond wel zou hebben gehouden. Voorts pleit tegen

deze veronderstelling nog, dat Kĕmbar en Bañak in den tekst van elkaar gescheiden zijn door de vermelding van Gajah-Mada's optreden tegen Kĕmbar, waardoor de term Gajah-Mada contextueel dichter bij Bañak komt te liggen dan de term Kĕmbar, en Gajah-Mada dus eerder in aanmerking zou komen om object te zijn van *amuluhi* dan Kĕmbar. Heeft Bañak dan Gajah-Mada soms tot zijn bitsen uitval tegen Kĕmbar geprikkeld om daarna toch Kĕmbar's partij te kiezen? Ook dat lijkt weinig waarschijnlijk, want als *amuluhi* den zin zou hebben, dien Jonker en Kraemer er aan hechten, zou het toch blijkens het gebruik van *kabuluhan* even verder eer het geduldig overreden van een onwillige moeten aanduiden dan het tarten van iemand, die zich slechts met moeite beheerschen kan, zoodat er tusschen *amuluhi* aan den eenen kant en *apamĕlèh* en *inguman-uman* aan den anderen kant toch wel een zekere onverzoenbaarheid zou bestaan. De uitwerking van beide mogelijkheden stuit dus op bezwaren, en een derde mogelijkheid bestaat er niet.

Ook de vertaling „overreed worden" van het *kabuluhan* van regel 27 vermag niet te voldoen. Om met zijn vertaling in het reine te komen, moet Kraemer een heel stuk inlasschen om het verband begrijpelijk te maken, een ongewoon zinsverband leggen tusschen de woorden *kataḍahan* en *kabuluhan,* en bij twee opeenvolgende passieve vormen van denzelfden bouw verschillende termen als agens gebruiken. Op zich bestaat er tegen eenige aanvulling van een vertaling om het verband te verduidelijken geen bezwaar, maar dat het gespatiëerd gedrukte deel van „Hij was verstoord, omdat men hem dwars gezeten had, door ārya Taḍah overreed", te verstaan zou zijn als „sinds het oogenblik, dat hij door ārya Taḍah overreed was geworden om het ambt van patih amangkubhūmi te gaan bekleeden", is nu niet bepaald vanzelfsprekend te noemen. Hier komt nog bij, dat de toevoeging, die natuurlijk berust op Brandes' interpretatie van hetgeen in de Pararaton eerder, n.l. bij de behandeling van de Pasaḍèng, over de besprekingen tusschen ārya Taḍah en Gajah-Mada gezegd is geworden, geheel in de lucht komt te hangen, wanneer men, met mij, uit den tekst leest, dat Gajah-Mada bij die gelegenheid volstrekt niet overgehaald had behoeven te worden, doch dat hij zich dadelijk bereid verklaard had om patih amangkubhūmi te worden, mits bepaalde voorwaarden hem ingewilligd zouden worden of zich hem bepaalde omstandigheden zouden hebben voorgedaan [4]).

Dat is één punt. Het tweede argument, dat tegen de door Kraemer

geleverde vertaling van regel 27 pleit, is, dat het asyndeton der Javaansche syntaxis hierop berust, dat, indien er tusschen twee praedicaatswoorden in een Javaanschen zin een betrekking bestaat, die door den begripsinhoud der woorden zelf bepaald wordt en die met de praedicaatswoorden dus eigenlijk gegeven is, aan een voegwoord, dat den aard der betrekking aangeeft, geen behoefte meer bestaat. In ons geval zou er een asyndetische constructie gebruikt kunnen worden, indien gezegd moest worden, dat men Gajah-Mada dwarszat, hoewel hij patih amangkubhūmi was, aangezien normaliter zulk een ambt het geëerbiedigd en gehoorzaamd worden van den drager met zich meebrengt. Tusschen het feit, dat iemand overreed is geworden om een bepaalde positie te aanvaarden, en den toestand, dat hij tijdens het bekleeden van die positie tegengewerkt wordt, bestaat er echter in het geheel geen normaal verband, en daarom zou het ontbreken van een voegwoord of van een bijwoord tusschen *kataḍahan* en *kabuluhan* in het kader van Kraemer's opvatting bevreemden.

Ten slotte is overreden iets, dat men slechts actief en opzettelijk doen kan, en naar Oud-Javaansch spraakgebruik had derhalve, indien *amuluhi* werkelijk „overreden" beteekende, „overreed worden" door *binuluhan* of den daarmee gelijkwaardigen vorm met het pronominale praefix uitgedrukt moeten worden, en niet door *kabuluhan*. Om aan deze moeilijkheid te ontkomen zou men òf moeten kunnen aantoonen, dat de auteur der Pararaton het met het verschil tusschen ka-- en -in-- of daarmee gelijkwaardige vormen niet zoo nauw nam, òf op bijzondere omstandigheden moeten kunnen wijzen, die voor de verbinding van den concreet aangeduiden agens *dènira ārya Taḍah* met een ka--passivum een voldoende verklaring vormen. Welnu, wanneer men een willekeurige passage van de Pararaton doorleest, zal men al spoedig kunnen constateeren, dat er van een — a priori ook weinig waarschijnlijk — vervagen van het onderscheid tusschen ka-- en -in-- of daarmee gelijkwaardige vormen in de Pararaton geen sprake kan zijn. En wat de andere mogelijkheid betreft, voor een ka--vorm in combinatie met een concreet aangeduiden agens is er in het kader van Kraemer's vertaling, voor zoover ik zie, geen bevredigende verklaring te geven; daarbuiten echter wel, zooals nog blijken zal.

Wanneer wij dus, na de verschillende bezwaren geconstateerd te hebben, ons zullen moeten afvragen, of wij er over heen zullen stappen dan wel Kraemer's gelijkstelling van *amuluhi* aan „over-

reden" zullen verwerpen, lijkt het niet twijfelachtig, dat wij tot een verwerping van de vertaling zullen moeten komen. Want de opgesomde bezwaren zijn positief en behoorlijk te adstrueeren, terwijl daarentegen de gelijkstelling van *amuluhi* aan „overreden" door Jonker slechts vragenderwijze naar voren gebracht kon worden, en men van van der Tuuk nooit weet, waar hij gist en waar hij zeker van zijn zaak is.

B. Dat van der Tuuk in dit geval inderdaad slechts geraden — en verkeerd geraden — heeft, blijkt, wanneer men de tekstplaatsen, waarop zijn weergave van het woord berust, onder de loupe neemt. Men vindt de gegevens, waarop Jonker zich beroepen heeft, bij van der Tuuk s.v. *wuluh*, III, 573b, waar te midden van afleidingen van *wuluh* = „bamboe" een *amuluh* wordt opgegeven, ontleend aan Wangbang-Widéha B 1, 76, dat met „trachten over te halen" vertaald wordt, een *wuluhi* (v.l. *uluhi*) in een uitdrukking *punika (w)uluhi wuwus*, ontleend aan Rangga-Lawé 2, 9, dat vertaald wordt met „tracht die over te halen, op uwe hand te krijgen", en een *amumuluhi* in een uitdrukking *amumuluhi adĕg ing bhukti*, ontleend aan een plaats Wtb. 44 en door van der Tuuk onvertaald gelaten. Ten slotte verwijst KBW naar aanleiding van de vermelding van de plaats Rangga-Lawé 2, 9 nog naar *wulur*, en vinden wij aldaar (III, 577a) voor Rangga-Lawé 7, 131 opgegeven een woord *winuluran*, waarbij van der Tuuk opmerkt „i. pl. v. *winuluhan*?", doch geen vertaling geeft, en dat de Balische paraphrast met *sinarĕngan* verklaart.

Ter aanvulling van deze gegevens diene, dat Wtb. 44 overeenkomt met artikel 44 van het door Jonker uitgegeven en vóór het KBW gepubliceerde Oud-Javaansche wetboek[5]), waarvan Jonker den tekst aldus leest (p. 45-46):

> *Wong amit anlah sawah, wkasan tan ingulah hnĕng ikang sawah, tagihĕn bhukti, amumuluhi adĕg ing bhukti pari sagung ing olih ing sawah; ḍĕṇḍa paḍa lâwan longlong ing bhukti de nira sang amawa bhumi;*

waarvan hij de volgende vertaling geeft (p. 106):

> „Indien iemand verlof vraagt om een sawah te bebouwen, en dit niet doet, zoodat het land braak blijft liggen, dan worde hij aangesproken voor het genot (namelijk) voor de geheele opbrengst van den gewonen rijstoogst van het land, en hij betale dan aan den vorst eene boete, gelijk aan de genotderving";

en waarbij hij ten slotte op p. 175 deze opmerkingen maakt:

„De verklaring omschrijft het geheel met *tagihĕn pakolehi*[6]) *kaya kang wus kalakon,* wat zeker ongeveer de bedoeling moet zijn. *Adĕg* kan hier beteekenen het vastgestelde, de vastgestelde hoeveelheid; wat *anumuluhi* beteekent is mij geheel onbekend. Deze bepaling schijnt direct uit Ind. bron overgenomen te zijn conf. Yâjñ. II. 158. Âpast. II. 28. 1. en wat de boete aan den vorst betreft, ook het aan Wyâsa toegeschreven voorschrift. If any one having taken a field shall neither till it himself nor cause it to be tilled, he shall be made to pay to the owner of the land the vegetable products of that field, and a fine equal to it to the king (Wyaw. May. pag. 148)."

C. Beginnen wij de behandeling van het hierboven aangeduide materiaal met het woord *winuluran,* waarvan de beteekenis het duidelijkst uit den context blijkt.

In zang 7 van de kidung Rangga-Lawé wordt verteld, dat na de op Jaya-Katwang van Kaḍiri behaalde overwinning de Chineezen tegenover hun Javaansche bondgenooten aanspraak maken op de beloofde prinsessen. Zij sturen daartoe gezanten met een brief naar rādèn Wijaya om de zaak te regelen. In de strophen 126-130 leest men dan, hoe Sora de gezanten met een smoesje afscheept: de levering der prinsessen dient met de grootste omzichtigheid te geschieden, omdat zij wapenschuw zijn geworden; daarom zullen zij in gesloten draagstoelen vervoerd moeten worden. In de strophen 131 en 132 vult Rangga-Lawé deze voorschriften aan door van de Chineezen te eischen, dat zij ook hunnerzijds de noodige voorbereidende maatregelen zullen treffen, en vooral ook zullen zorgen wapenen uit de buurt te houden. Het lijkt, gezien de wijze, waarop de strophen 126 tot 130 en 131 tot 132 met elkaar samenhangen, verreweg het waarschijnlijkst en aannemelijkst, dat het *winuluran dènira si Rangga-Wĕnang,* waarmee strophe 131 begint, beteekent „Rangga-Lawé viel hem bij", „Rangga-Lawé steunde hem in zijn betoog"; de weergave van den Balischen paraphrast, die hier het woord *sinarĕngan* gebruikt, komt daarmee vrijwel overeen.

D. Letten wij vervolgens op Rangga-Lawé 2, 9.

Wīrarāja zet daar rādèn Wijaya uiteen, hoe deze zich aan het hof van Jaya-Katwang te gedragen heeft, terwijl de Madoereezen in het woud van Trik het terrein gereed maken, waarop zijn kraton zal verrijzen.

7. .... „Uwe Hoogheid moet echter niet al te haastig Haar post verlaten; Zij blijve vooral te Daha.

8. Gij moet 's vorsten hooge bescherming blijven vragen [= als dienaar aan het hof des konings blijven] om daardoor onderzoekingen en peilingen [7]) te kunnen (blijven) verrichten. Let vooral scherp op de wijze, waarop de mantri's, tanda's en rakryan's, die tot het rijk van Daha behooren, zich voordoen en gedragen, heer! (Let er op), wie in den dienst des konings volgzaam behoorlijk en beleidvol zijn.

9. wie daarentegen zich ongepast gedragen, onbetrouwbaar zijn ten opzichte van hun heer en den heelen troep (hunner) collega's in het geniep over den hekel halen [8]). *Punika (w)uluhi wuwus,* aldus makende, dat de goede gang van zaken verstoord wordt [9]). Het resultaat zal zijn, dat zij [= de lieden van Daha] later gemakkelijk te bestrijden zullen zijn. Neem verder waar, wie taai zijn en dapper, en wie er zooal over geen (goede) kwaliteiten beschikken,

10. doch niettemin optreden in woorden van dapperheid en deugd [10]). Maak kennis met [of: stel belang in] afkomst en familie van deze laatsten! En wanneer er soms bloedverwanten zijn van den vorst, van wie men geen notitie neemt [11]), *punika ugungi* [= wees dan tegenover hen toegevend], zoodat zij oprechte vrienden worden. En speciaal geldt dit, wanneer de koning niet ten volle zijn plicht tegenover hen doet [of: gedaan heeft] [12]),

11. en zij bovendien hebzuchtig zijn van aard. Hùn ondergang zal geen moeite baren".

Wīrarāja beveelt hier dus de methode van cellenbouw en kernvorming aan, en waarschuwt tegen directe, openbare actie. Wanneer wij dit geconstateerd hebben, ligt de conclusie voor de hand, dat van der Tuuk's vertaling van het hierboven onvertaald gelaten *punika (w)uluhi wuwus* met „tracht die op uwe hand te krijgen" misschien nog aanvaardbaar zou zijn, doch dat „tracht die over te halen" bepaald in strijd is met den geest van Wīrarāja's betoog. Èn deze overweging, èn het feit, dat men *wuwus* in de hierboven gegeven vertaling niet zoo gemakkelijk tot zijn recht kan laten komen, doen ons van der Tuuk's interpretatie dus als niet zonder meer aanvaardbaar beschouwen.

E. Vergelijken wij nu met elkaar de plaatsen 7, 131 en 2, 9, dan

zien wij, dat met de beteekenis „overhalen", „iemand op zijn hand trachten te krijgen", in 7, 131 niets te beginnen valt. Daarentegen past in 2, 9 de beteekenis „iemand bijvallen", „iemand zijn bijval betuigen", uitstekend, want het systematisch betuigen van bijval is een middel om bij iemand in het gevlei te komen, en dat is juist, wat Wīrarāja verwezenlijkt zou willen zien. Bovendien is bij het aldus opgevatte (*w*)*uluhi* gemakkelijk een object te plaatsen, „iemand in woorden bijval betuigen", „tot iemand woorden van bijval richten", aangezien dit een variant van het grondbegrip „geven" is en de mogelijkheid derhalve bestaat tot de vorming van een secundaire kruisfiguur[13]). En ten slotte hebben wij bij deze vertaling de gelegenheid om parallellisme van uitdrukking te constateeren tusschen de strophen 9 en 10, tusschen de uitdrukkingen *punika* (*w*)*uluhi wuwus* en *punika ugungi*, die beide tot subject hebben karakterlooze lieden, die gemakkelijk tot verraad tegenover hun heer te verleiden zullen zijn en die beide het begrip in zich hebben van „zich in zijn meening en manier van doen naar een ander richten". Het komt mij dus voor, dat wij op grond van deze beide Rangga-Lawé-plaatsen de opvatting kunnen verdedigen, dat *amuluhi*, wat ook het woord verder nog moge beteekenen, in ieder geval toch ook den zin heeft van „iemand bijval betuigen".

Het feit, dat wij met een schakeering van het begrip „iemand bijval betuigen" ook het *amumuluhi* van art. 44 van Jonker's wetboek bevredigend verklaren kunnen, steunt ons in onze opvatting. Vatten wij n.l. *bhukti* op als „genot", „het te genieten effect van iets", en dus ook „de te genieten opbrengst" b.v. van een akker, dan is *bhukti pari* als explicatieve samenstelling „hetgeen een akker aan rijst opbrengt" en *adĕg ing bhukti pari* „hetgeen voor een opbrengst aan rijst voor een akker staat, vastgesteld pleegt te worden, normaal is", „de normale opbrengst aan rijst van een akker". Dus kunnen wij *amumuluhi adĕg ing bhukti pari* vertalen met „iemand bijvallen met, iemand de bijdrage leveren van, iemand bij wijze van bijdrage leveren, de normale opbrengst aan rijst van een akker", hetgeen overeenkomt met wat de context en met wat de uitdrukking „to pay to the owner of the land the vegetable products of the field", die Jonker ter vergelijking uit een soortgelijk Voor-Indisch werk aanhaalt, vereischen.

En ten slotte past de beteekenis „iemand bijval betuigen" ook voor Wangbang-Widéha B 1, 76 beter in den context dan het door van der Tuuk opgegeven „trachten over te halen". Er is daar[14]) sprake

van een prinses, die de mededeeling ontvangt, dat er bezoekers gearriveerd zijn, die haar wenschen te spreken. De prinses is geheel van streek en met stomheid geslagen (1, 74). Kèn Bayan troost haar, spreekt haar moed in en zegt haar steun toe. Met Kèn Bayan's woorden is de geheele strophe 1, 75 gevuld. Daarop volgt 1, 76a met *Kaka-kakanirâmuluhi saha karuṇa,* en dan komt er: *tutut sira raāḍèn dèwī,* „de prinses luisterde naar haar, liet zich door haar leiden". Welnu, wanneer *amuluhi* „trachten over te halen" zou beteekenen, zou het woord in 1, 76a zonderling te pas gebracht zijn, omdat er van een poging tot overreding van den kant van Kèn Bayan reeds in strophe 75 sprake geweest is, en elk woord, waardoor aangegeven zou worden, dat de *kaka-kaka* als tweeden de poging deden, dus iets als *milu* of *tumut* vóór het hoofdpraedicaatswoord, ontbreekt. Daarentegen past de vertaling „haar kameniers vielen (Kèn Bayan) al schreiende [of: vol deernis] bij" in het verband uitstekend, omdat Kèn Bayan nu eenmaal altijd bij zulke gelegenheden de voornaamste woordvoerster is en de rol der andere hofdames zich beperkt tot het beamen van wat zij zegt.

Sub voce *wuluh* geeft het „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek" drieërlei grondbeteekenis voor dit woord aan: onder I de beteekenis „bamboe" en de onderhavige beteekenis, en onder II, voor een vorm *wuluhan,* de beteekenis „ankertouw". Sub voce *uluh* vindt men onder III een uitdrukking *anguluh danta,* „als ivoorbamboe", waarin *uluh* = *wuluh* = „bamboe" is; de aldaar onder II vermelde vorm *muluhan,* „*meêgeven* van den huid", „*elastiek* [= „elastisch"] als een handschoen, van een dans, van den gang", is ook wel op *wuluh* of *uluh* in den zin van „bamboe" terug te voeren; daarentegen is *nguluhang,* „een touw *door laten loopen*", dat eveneens aldaar onder II opgegeven wordt, wel afgeleid van een grondwoord *uluh,* dat identiek is met het *wuluh* van *wuluhan,* „ankertouw", = „hetgeen men kan laten afloopen", en dat zonder eenigen twijfel samenhangt met *ulur,* in de huidige taal *ngulur,* „vieren", van een touw enz., in het Oud-Javaansch (*m*)*anguluri,* „vrijheid van beweging geven aan", „schot geven aan", overdrachtelijk „toegeven aan", „zich toegevend betoonen jegens", „iemands zin doen", „iemand bevredigen", Balisch *ngulurin* in dezelfde overdrachtelijke beteekenis. Houden wij in het oog hetgeen hierboven naar aanleiding van het (*w*)*uluhi* van Rangga-Lawé 2, 9 en het *ugungi* van Rangga-Lawé 2, 10 gezegd is geworden, dan lijdt het geen twijfel, of de beteekenis, die wij voor *amuluhi* gevonden hebben, hangt samen met dit *uluh,*

ulur of *wuluh*, aan welke reeks wij thans op grond van Rangga-Lawé 7, 131 nog *wulur* kunnen toevoegen. Of *wuluh* = „bamboe" hier ten slotte ook mee samenhangt, en derhalve primair den zin heeft van „hetgeen meegeeft", „elastisch" — in welk geval het allicht een wisselterm zou zijn, gebruikt in plaats van een woord, dat als taboe beschouwd werd —, waag ik niet te beslissen; het lijkt niet onmogelijk, maar zal door taalvergelijkers uitgemaakt moeten worden. Niet waarschijnlijk lijkt echter na het bovenstaande, dat het *wuluh* van *amuluhi* uit een wortel **wuh* met een infix -ul- zou zijn gevormd en dus zou samenhangen met *wuwuh*, „toenemen", waaraan men bij vergelijking van de hierboven gevonden beteekenis van *amuluhi* met *amuwuhi*, „iemand iets er bijgeven", in eerste instantie wellicht geneigd zou zijn te denken.

F. Vestigen wij na deze uitweiding weer onze aandacht op Pararaton 28, 24 sqq.

Het komt mij voor, dat wij thans veilig kunnen beweren, dat het *amuluhi* van regel 25 met „iemand bijvallen" te vertalen is, en dat het derhalve in *milu apamĕlĕh*, „ook met belastende verklaringen voor den dag komen", „(Gajah-Mada) ook in zijn hemd zetten", een nadere uitwerking en bepaling vindt. Het belang hiervan voor ons eigenlijke doel springt in het oog, omdat wij nu tevens de mogelijkheid hebben om het *kabuluhan dènira ārya Taḍah* van regel 27 op te vatten als „ārya Taḍah viel hem [Gajah-Mada] bij".

Wel is waar hebben wij in regel 27 met een grondwoord te maken, dat met een b begint, doch deze b kan nauwelijks een onoverkomelijk bezwaar genoemd worden, omdat in het algemeen reeds de b en de w bij verandering van dialect gemakkelijk in elkaars plaats treden, en in dit bijzondere geval bovendien het Balisch voor het Javaansche *wuluh* in den zin van „bamboe" den vorm *buluh* heeft, en in een op Bali geschreven of in ieder geval bewaarden tekst als de Pararaton dus ook een ander *wuluh* gemakkelijk door *buluh* vervangen kan zijn geworden [15]).

In den context past het passief van „iemand bijval betuigen" uitstekend. Gajah-Mada toch is over de houding van Kĕmbar zeer gegriefd, en niet lang na de gebeurtenis, waarbij Kĕmbar zoo grievend optrad, wordt deze uit den weg geruimd. Tusschen de mededeeling van het een en van het ander staat in den Pararaton-tekst de uitdrukking *kabuluhan dènira ārya Taḍah.* Wanneer wij hierin lezen, dat ārya Taḍah, uiteraard een man van groot gezag in Maja-Pahit, Gajah-Mada in zijn optreden steunde, is het gemakkelijker te be-

grijpen, dat de jonge rijkskanselier tegen rijksgrooten als Kĕmbar, die toch vermoedelijk ook niet zonder aanhang en invloed waren, zulke radicale maatregelen dorst en ongestraft kon nemen. En, last not least, past thans de mededeeling van 28, 27 geheel in het kader van het Saḍèng-verhaal, waarin Gajah-Mada immers ook den steun van ārya Taḍah door dik en dun toegezegd kreeg. In plaats van dus een bezwaar tegen de door ons voorgestelde interpretatie van het Saḍèng-verhaal op te leveren, biedt de passage Pararaton 28, 24 sqq. voor de juistheid dezer interpretatie veeleer een welkom argument, te meer omdat de fixatie van de beteekenis van *amuluhi* en *kabuluhan* met middelen geschied is, die als van de interpretatie van het Saḍèng-verhaal geheel en al onafhankelijk beschouwd mogen worden.

Intusschen dienen wij dit voorbehoud te maken, dat uit den tekst niet blijkt, dat ārya Taḍah van zijn instemming met Gajah-Mada's maatregelen tegen Kĕmbar ook uitdrukkelijk blijk heeft gegeven. Het gebruik van den ka--vorm wijst er in het algemeen op, dat de agens de handeling van het praedicaatswoord niet actief en/of willens en wetens verricht, doch dat de handeling zich min of meer voltrekt zonder de blijvende of althans nog voortdurende medewerking van den agens, al blijft deze ook als eerste oorzaak van het in het praedicaatswoord beschreven proces bekend. In ons geval heeft de ka--vorm zijn volle kracht, wanneer wij aannemen, dat ārya Taḍah niet speciaal in dit geval, doch in het algemeen sinds de Pasaḍèng van het volste vertrouwen in Gajah-Mada's handelwijzen blijk gaf, en dat de jonge rijkskanselier zich tegenover Kĕmbar derhalve ook zonder Taḍah's uitdrukkelijke verklaringen van diens steun verzekerd wist. De beste vertaling van *runtik sira .... kabuluhan dènira ārya Taḍah* lijkt dus wel deze: „(Gajah-Mada) was boos, ... doch hij wist, dat hij op den bijval van ārya Taḍah rekenen kon", [en dat hij dus zonder al te veel risico te loopen zich van zijn tegenstanders, met Kĕmbar aan het hoofd, definitief zou kunnen ontdoen].

5. Blijft thans als eenige woord, dat nog niet zonder meer duidelijk is, het *kataḍahan* van 28, 27.

A. Zooals men uit de hierboven gegeven vertaling zien kan, heeft Brandes het woord niet apart vertaald, doch het beschouwd als te zamen met *kabuluhan* één uitdrukking vormende, die hij met „gesmaad" meende te mogen weergeven. Min of meer in dezelfde richting gaat, voor zoover *kataḍahan* betreft, Dr. Kraemer, die het met „men had hem dwars gezeten" vertaalt. Intusschen is het van

Kraemer geen gissen geweest, zooals van Brandes, en het is dus heel wel denkbaar, dat de gelijksoortigheid van zijn opvatting met die van Brandes slechts toeval is. Kraemer heeft blijkbaar, lettende op *runtik* en op *kabuluhan*, zooals hij deze woorden interpreteerde, in *kataḍahan* een verklaring gezocht van het voorafgaande woord *runtik*, en deze hierin gevonden, dat hij *kataḍahan* herleidde tot *naḍahi*, dat in het huidige Javaansch behalve „opvangen" ook, met aanduiding van een of anderen vijand tot object, kan beteekenen: „iemand tegenstand bieden", „iemands slagen opvangen", en dat uit deze beteekenissen gemakkelijk die van „iemand dwarszitten" zou kunnen ontwikkelen [16]).

Tegen deze opvatting zou men het volgende bezwaar kunnen laten gelden.

Het huidige Javaansche *naḍahi*, gebruikt in den zin, die er zoo even aan gehecht is geworden, heeft tot object de aanduiding van een aanvaller en tot subject de aanduiding van iemand, die zich tegen een aanval verdedigt. De met *naḍahi* correspondeerende passieve vormen hebben dus de aanduiding van den aanvaller tot subject. In het kader van Kraemer's opvatting, zooals wij die meenen te mogen interpreteeren, zou derhalve Gajah-Mada, die als subject van het voorafgaande *runtik* optreedt en volgens den regel van het behoud van het subject ook het grammaticale subject van *kataḍahan* is, op Kĕmbar c.s. een aanval hebben moeten doen, waartegen Kĕmbar c.s. zich te weer zou moeten hebben gesteld. Voor zoover ons uit de Pararaton blijkt, is echter eer het tegendeel waar. Gajah-Mada heeft niets anders gedaan dan dat hij, de leider der Maja-Pahitsche politiek, plechtig beloofde niet te zullen rusten, voordat verschillende landen aan het gezag van Maja-Pahit onderworpen zouden zijn geworden. Van een aanval op Kĕmbar blijkt uit de Pararaton niets. Integendeel, het initiatief tot de vijandelijkheden gaat hier, zoo goed als dat bij gelegenheid van den strijd tegen Saḍèng het geval was geweest, geheel van Kĕmbar uit, die Gajah-Mada, naar het schijnt, niet luchten of zien kon, wel omdat deze zoo vlot carrière gemaakt had. Om dus Kraemer's vertaling te kunnen accepteeren zouden wij een zoodanige beteekenisontwikkeling van *naḍahi* of *kataḍahan* moeten aannemen, dat het woord practisch gebruikt zou zijn gaan worden in het tegendeel der omstandigheden, die bij het woord in zijn oorspronkelijke beteekenis gepast zouden hebben. Nu is zulk een beteekenisontwikkeling wel is waar op zich geenszins a priori uitgesloten te achten, en mag Kraemer's vertaling dus zeer zeker niet

zonder meer verworpen worden, maar voorzichtigheid is hier toch wel degelijk gewenscht, en wanneer wij elders een meer plausibele vertaling zouden vinden, zou die van Kraemer daardoor vanzelf haar recht van bestaan verliezen.

B. In Jonker's hierboven aangehaalde vertaling zijn twee elementen te onderscheiden. Eerst geeft hij aan, wat hij in KBW heeft gevonden; dan volgt hetgeen klaarblijkelijk te beschouwen is als zijn eigen voorstel tot vertaling. Houden wij er rekening mee, dat hij *amuluhi* met „overhalen" wil vertalen, en dat „iemand iets aanraden" in vele gevallen heel dicht staat bij „iemand tot iets trachten over te halen", dan mogen wij wel concludeeren, dat „nadat hem 't was aangeraden" zijn vertaling is van *kabuluhan*. Voor *kataḍahan* schiet dan over „zijn portie gekregen hebbende". Blijkbaar gaat dit terug op gegevens van het „Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek", waarin men voor *naḍahi* vindt opgegeven „*iem.* zijn bepaald rantsoen geven", van *taḍah*, „bepaald rantsoen", „bepaalde hoeveelheid, *die iemand krijgt om te gebruiken of te verteeren*", < Oud-Javaansch *taḍah*, „voedsel". De komma-punt, die in Jonker's vertaling te vinden is, berust dan wel op een misverstand, en de bedoeling is blijkbaar geweest, dat gelezen zou worden: „zijn portie gekregen hebbende, nadat hem 't was aangeraden".

Het groote bezwaar tegen deze vertaling is, dat zij in deze combinatie zinloos is. Het eerste deel is wel aanvaardbaar, omdat „zijn portie gekregen hebbende" kan beteekenen „zijn portie aan *pamĕlèh* gekregen hebbende van den kant van Kĕmbar", zooals wij zeggen „iemand zijn vet geven", „van iemand zijn vet krijgen", met een soortgelijke beteekenisovergang; de ka--an-vorm zou bij deze vertaling goed passen, omdat Kĕmbar wel bedoeld heeft Gajah-Mada bepaalde verwijten voor de voeten te werpen, doch het genoeg krijgen daarvan slechts een gevolg is van de gemoedsgesteldheid van het grammaticale subject, van Gajah-Mada. Voegen wij echter Jonker's vertaling van *kabuluhan* aan het voorgaande toe, dan krijgen wij een onzinnig geheel, omdat ārya Taḍah toch bezwaarlijk Gajah-Mada aangeraden kan hebben er voor te zorgen, dat hij zijn portie aan verwijten zou krijgen!

Een veel betere combinatie krijgen wij, wanneer wij Jonker's vertaling van *kataḍahan* zouden verbinden met de vertaling van *kabuluhan*, waartoe wij in het bovenstaande gekomen zijn, en wanneer wij dan *kabuluhan* van *kataḍahan* zouden losmaken om het eer inniger met *runtik* te verbinden: „Gajah-Mada was boos, omdat hij

(van den kant van Kĕmbar) zijn portie (aan *pamĕlèh*) gekregen had [= omdat hij van Kĕmbar zijn vet gekregen had]. Echter wist hij zich door ārya Taḍah geruggesteund, [en kon hij dus de maatregelen treffen, die een definitieve afstraffing van Kĕmbar ten gevolge zouden hebben]". Deze vertaling zou èn lexicologisch verantwoord zijn, èn bij den context passen, èn in veel mindere mate een onlogische ontwikkeling van de grondbeteekenis van *taḍah* veronderstellen dan de hierboven besproken vertaling van Kraemer[17]).

Echter blijft er nog een bezwaar bestaan. *Runtik* beteekent „grief", „gegriefdheid", „gegriefd", „geraakt", „gebelgd", „ontevreden". In Jonker's vertaling past het, dat *runtik* en *kataḍahan,* al verklaart ook het laatste woord het eerste en bestaat er tusschen beide een logische samenhang van dien aard, dat *runtik* te recht vóór *kataḍahan* geplaatst wordt, niettemin twee aparte woorden zijn, die geen noodzakelijke eenheid vormen. Toch geeft zoowel KBW als JNHW een uitdrukking *kataḍahan runtik* op, waarin de twee woorden niet alleen in de omgekeerde volgorde voorkomen, doch bovendien wel degelijk een eenheid schijnen te vormen. Hier komt nog bij, dat men, wanneer men zonder met onze Pararaton-plaats en de daarbij gemaakte aanteekeningen rekening te houden *kataḍahan runtik* zou moeten vertalen en verklaren, zonder eenigen twijfel in *runtik* niet een naast *kataḍahan* staand praedicaatswoord zou zien, doch een bij *kataḍahan* behoorend object. Er bestaat a priori geen enkele reden om voor onze Pararaton-plaats de oplossing in een andere richting te zoeken. Maar als *runtik* in de uitdrukking *kataḍahan runtik* object is, is er van een verwisselbaarheid der woordvolgorde geen sprake meer, en zouden dus het *kataḍahan runtik* der woordenboeken en het *runtik kataḍahan* van de Pararaton niets meer met elkander te maken hebben dan dat zij toevalligerwijze uit dezelfde woorden bestaan. Zoo iets is zeer zeker denkbaar. Maar allicht zullen wij toch, voordat wij deze mogelijkheid aanvaarden, trachten de twee uitdrukkingen onder één gezichtspunt te brengen; hetgeen beteekent: nog eens probeeren om voor de vertaling van *kataḍahan* van een ander uitgangspunt uit te gaan dan van Jonker's *taḍah,* „rantsoen".

C. Inderdaad zijn er nog twee andere mogelijkheden te beproeven.

De eerste van deze twee is, dat men uitgaat van een *anaḍahi* in de beteekenis „opvangen in", een beteekenis, die men door van der Tuuk vindt opgegeven in KBW s.v. *taḍah,* II, 644a. Heeft van der Tuuk gelijk, dan is het object van *anaḍahi* in deze beteekenisscha-

keering de aanduiding van datgene, waarin iets opgevangen wordt en dat zich derhalve geleidelijk met het opgevangene vult. De beteekenis van het tweede en vooral die van het derde passief zal dus „volloopen met" of „vol raken van" zijn. *Kataḍahan runtik* zou dan den zin hebben van „men maakte, dat hij langzamerhand van boosheid vervuld raakte", „men prikkelde hem tot een uitbarsting van gegriefdheid", of „hij raakte vol toorn", „hij was ten slotte geladen van toorn, hevig verontwaardigd". Zouden wij de oplossing der moeilijkheid in deze richting zoeken, dan zouden wij den tekst aldus moeten lezen en vertalen: *Runtik sira, kataḍahan; kabuluhan dènira ārya Taḍah,* = *Runtik sira* (*Gajah-Mada*), *kataḍahan* (*runtik*); *kabuluhan dènira ārya Taḍah,* „Gajah-Mada was gegriefd, ja, wat meer is, hij was geladen (van verontwaardiging). Echter wist hij zich door ārya Taḍah geruggesteund".

Het groote voordeel van deze oplossing is, dat zij voor de verwisselbaarheid van de termen *kataḍahan* en *runtik* een bevredigende verklaring zou geven, dat zij goed in den context zou passen, en dat zij op geen bezwaren van grammaticalen aard zou stuiten. Bij een onderzoek van het materiaal, dat van der Tuuk ter ondersteuning van de vertaling „opvangen in" heeft aangevoerd, bleek het mij echter niet mogelijk om voor de stelling, dat *anaḍahi* „opvangen in" beteekent en de aanduiding van hetgeen, waarin opgevangen wordt, tot eerste object heeft, een volwaardig bewijs te vinden, al zijn er waardevolle aanwijzingen, dat van der Tuuk gelijk heeft[18]). Wij moeten ons dus, tot er eens gelegenheid zal bestaan om nieuw bewijsmateriaal te berde te brengen en dit op zijn waarde voor ons doel te onderzoeken, ook hier tot het formuleeren van een mogelijkheid beperken, al mogen wij er dan bij opmerken, dat deze mogelijkheid zeer aanlokkelijk is en de meest bevredigende resultaten van alle oplevert.

D. De tweede opent een geheel ander perspectief.

Volgens het „Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek" is *taḍah* niet slechts „iets opvangen om er weerstand aan te bieden", doch ook wel „iets opvangen om het te aanvaarden", zooals een standje of een bevel. De vraag is dus, of niet bij een lezing: *Runtik sira, kataḍahan kabuluhan dènira ārya Taḍah,* of ook: *Runtik sira, kataḍahan, kabuluhan, dènira ārya Taḍah,* de bedoeling zou kunnen zijn: „Hij was verontwaardigd (over het gedrag van Kĕmbar, gegriefd over zijn handelwijze), maar hij werd opgevangen door, vond bijval bij, ārya Taḍah". In het kader van deze veronderstelling zou

kabuluhan een soortgelijken begripsinhoud hebben als het er aan voorafgaande *kataḍahan*, en zouden de twee woorden samen een soort van tautologie vormen. Voor de toepassing van deze tautologische constructie is dan wel een voor de hand liggende reden, dat het woord *anaḍahi* in bonam partem zoowel als in malam partem gebruikt kan worden, zoodat toevoeging van een. woord, dat het gebruik er van in bonam partem vaststelt, niet overbodig te noemen is. En op de vraag, waarom het dubbelzinnige en, naar men op grond van de gegevens der woordenboeken vermoeden mag, ook weinig gebruikelijke *kataḍahan* dan niet geheel uit den tekst is weggelaten en alleen het woord *kabuluhan* gebruikt is geworden, laat zich eveneens een bevredigend antwoord geven: omdat met *kataḍahan* .... *dènira ārya Taḍah* een doorzichtig woordenspel gespeeld kon worden, „hij werd ge*taḍah*d door ārya Taḍah".

Als dit laatste inderdaad de bedoeling mocht zijn, zou het woord *kabuluhan* de secundaire functie hebben om het mopje toe te lichten en te voorkomen, dat het misverstaan zou worden. „Een manier van doen, die een letterkundige onwaardig is", zal men wellicht opmerken. Jawel, maar de auteur van de Pararaton is ook niet de dichter van de Arjunawiwāha! Hij gaat zich nergens aan litteraire speelschheid te buiten, en het is dus niet onmogelijk, dat hij, door de omstandigheden een enkelen keer tot een litteraire vondst verleid, van zijn eigen geestigheid geschrokken is en zich gehaast heeft om door een toelichting te voorkomen, dat zij de duidelijkheid van zijn mededeeling in gevaar zou brengen. En bovendien, het is aan eenigen twijfel onderhevig, of *kabuluhan* tot den oorspronkelijken tekst behoord heeft. Immers, het is niet alleen op zich zeer wel mogelijk, dat het later, toen men meer oog ging hebben voor het bezwaar van de twee beteekenisschakeeringen van *anaḍahi*, aan een oorspronkelijk *kataḍahan dènira ārya Taḍah* toegevoegd is geworden, maar zelfs zou de theorie van een latere toevoeging van *kabuluhan* de eenige volkomen bevredigende verklaring van de b van dit woord vormen, omdat de toevoeging dan uiteraard op Bali plaats zou hebben gevonden.

Wat de winst van deze vertaling zou zijn, is hiermee wel voldoende duidelijk in het licht gesteld [19]). Echter moeten wij tevens op een moeilijkheid wijzen, die zich tegen het aanvaarden van deze oplossing verzet, dezelfde moeilijkheid, waarop de vertaling van Jonker — en impliciet ook die van Kraemer — bleek te stuiten, n.l. dat men met deze verklaring van ons *kataḍahan* de uitdrukking *kataḍahan runtik*,

die de woordenboeken ook voor andere plaatsen opgeven, geheel onverklaard laat, zoodat wij ook in dit geval zouden moeten aannemen, dat *runtik* en *kataḍahan* op verschillende wijzen en met geheel verschillend effect met elkaar verbonden zouden kunnen worden. Deze interpretatie helpt ons dus niet verder dan wij met Kraemer's en Jonker's opvatting reeds gekomen waren, de opvatting, waar wij juist bovenuit probeeren te komen.

E. De conclusie is dus, voor zoover het woord *kataḍahan* betreft, deze, dat wij thans de keuze hebben uit de volgende vier mogelijkheden:

1° Kraemer's vertaling van *runtik kataḍahan* met „hij was verstoord, omdat men hem dwars gezeten had", een vertaling, die, ondanks eenige ernstige bezwaren er tegen, niet per se te verwerpen is, doch waarmee in ieder geval de op p. 266 sqq. hierboven voorgestelde vertaling van *kabuluhan* verbonden zou moeten worden om het geheel aannemelijk te maken;

2° Jonker's vertaling van *runtik kataḍahan* met „hij was boos, omdat hij zijn portie gekregen had (sc. aan belastende opmerkingen van den kant van Kĕmbar c.s.)", waarvan hetzelfde geldt als sub 1° werd opgemerkt;

3° een opvatting, dat *runtik kataḍahan* als gelijkwaardig te beschouwen is met *runtik, kataḍahan runtik*, „hij was boos, ja, geladen (van boosheid)";

4° een opvatting, volgens welke hoofdzaak is *kataḍahan dènira ārya Taḍah*, „hij werd ge-*taḍah*-d, d.i. geruggesteund, door ārya Taḍah", en *kabuluhan* ingevoegd is geworden om het voorgaande, dubbelzinnige woord *kataḍahan* te verduidelijken.

Welke van de vier oplossingen de voorkeur verdient, is op grond van het thans beschikbare materiaal niet uit te maken, en zoolang geen volkomen bevredigende vertaling gegeven is, bestaat natuurlijk de kans, dat de eenig aanvaardbare mogelijkheid van vertaling nog over het hoofd gezien is. Uiteraard is dat een zwakke plek in ons betoog, omdat wij niet kunnen overzien, welke gevolgen een geheel andere vertaling van *kataḍahan* voor de interpretatie van het geheel zou kunnen hebben. Gelukkig echter lijkt de kans op een vijfde vertaling van *kataḍahan* niet zoo heel groot, terwijl het verder voorshands voor de interpretatie van de geheele passage van minder belang lijkt, hoe wij *kataḍahan* vertalen, dan hoe wij *kabuluhan* opvatten.

6. De laatste regel van onze passage biedt geen moeilijkheden van

grammatischen of lexicographischen aard. Wat er nog in bevreemdt, is, dat het „uit den weg geruimd worden" medegedeeld wordt van een zekeren Warak, omtrent wiens onhebbelijk gedrag de vorige regels niets mededeelen; men zou verwachten, dat het medeslachtoffer van Kĕmbar — de overigens geheel onbekende — Bañak zou zijn, van wien immers uitdrukkelijk vermeld wordt, dat hij Kĕmbar bijval betuigd had.

Aan de theorie, die men zou kunnen opstellen, dat er een verschrijving heeft plaats gehad, waardoor *Bañak* één keer door *Warak* vervangen is geworden, of — wat waarschijnlijker zou zijn, omdat *Bañak* vaker voorkomt dan *Warak* — *Warak* één keer door *Bañak*, aan die theorie verleent het critisch apparaat weinig steun. Het woordbeeld van *Warak* en van *Bañak* verschilt in het Javaansch-Balische letterschrift wel zooveel, dat men een graphisch-mechanischen overgang van het eene in het andere niet heel waarschijnlijk kan achten. Het hierboven, op p. 254, gereleveerde feit, dat vier van de zeven Pararaton-handschriften, die deze passage bevatten, *Baja* of *Bajak* in plaats van *Bañak* lezen, maakt de lezing *Bañak* niettemin verdacht. Mogelijkerwijze heeft er dus in den oorspronkelijken tekst iets gestaan, dat met de vigeerende onderscheiding van een Warak en een Bañak in strijd was.

Of is *Warak*, dat als appellativum het wilde rund schijnt te kunnen aanduiden, te oordeelen naar hetgeen men in KBW s.v. *wadak* (III, 520-521) aantreft en naar de semasiologische verwantschap van de woorden *warak* en *wadak*, misschien smalenderwijze gebruikt in plaats van *Lĕmbu*, en is er dus Lĕmbu-Pĕtĕng mee bedoeld, die blijkens zijn lachen eveneens met Kĕmbar sympathiseerde? 't Is mogelijk, doch niet zeer waarschijnlijk, gezien de plaats, waar de naam *Lĕmbu-Pĕtĕng* in het overgeleverde Pararaton-fragment voorkomt. Of zijn alle namen juist en doet ons de passage slechts vreemd aan, omdat wij het verhaal van de gebeurtenissen bij gelegenheid van Gajah-Mada's gelofte hier in een uiterst beknopte redactie voor ons hebben, terwijl de bedoeling er van volkomen duidelijk zou worden, wanneer wij haar konden vergelijken met het uitvoerige verhaal, dat zij samenvat? Vragen, waarop wij het antwoord, zoolang wij niet over ander materiaal de beschikking krijgen, schuldig zullen moeten blijven.

7. Recapituleerende stellen wij voor Pararaton 28, 23-28 de volgende vertaling voor:

„De mantri's waren (op dat oogenblik) allen gezeten op de pasêban, zonder dat er iemand ontbrak. Kĕmbar reageerde (op Gajah-Mada's eed) op een wijze, waardoor deze zich ten schande gemaakt moest gevoelen. Onmiddellijk voer (Gajah-Mada) tegen hem uit. Bañak [?; lees: ....] (echter) viel (Kĕmbar) bij en kwam mede met (voor Gajah-Mada) pijnlijke mededeelingen voor den dag. Jabung-Tèrèwès en Lĕmbu-Pĕtĕng lachten. Toen ging Gajah-Mada van de pasêban weg en wendde zich tot H. M. de Vorstin van Koripan. Hij was gegriefd,

1. ja, geladen,
2. maar hij voelde zich ge-*taḍah*-d,
3. omdat hij zijn portie gekregen had,
4. omdat men hem weerstand geboden had,

maar hij voelde zich geruggesteund door ārya Taḍah. Kĕmbar had al veel misdaan. Warak werd uit den weg geruimd. Om maar te zwijgen van Kĕmbar! Allen kwamen om het leven".

Het resultaat van ons onderzoek is, dat uit het bovenstaande, ondanks het voorbehoud, dat ten aanzien van de beteekenis van *kataḍahan* gemaakt moet worden, volkomen duidelijk wordt, dat de Pararaton niet de minste toespeling maakt op een latere vijandschap tusschen ārya Taḍah en Gajah-Mada, doch dat veeleer uit de Pararaton gelezen kan worden, dat Maja-Pahit's grootste patih zich in de eerste jaren van zijn regeering van ārya Taḍah's onvoorwaardelijken steun even verzekerd heeft mogen gevoelen als te voren.

Uiteraard zijn wij hiermee niet verder gekomen dan vast te stellen, hoe de Pararaton de gebeurtenissen mededeelt. Uit een opstel, dat Krom aan de verhouding van ārya Taḍah en Gajah-Mada gewijd heeft, blijkt, dat de auteur der Pararaton zich in zijn data af en toe vergist en dat zijn relaas bij vergelijking met gegevens der oorkonden niet geheel betrouwbaar is [20]). Dat wij uit détailfouten niet te snèl moeten concludeeren tot de algeheele onaanvaardbaarheid van het verhaal, waarin de détailfouten gemaakt worden, heb ik intusschen herhaaldelijk trachten aan te toonen. Aan den eenen kant staat, dat de auteur van de Pararaton geleefd heeft in een tijd, waarin de bijzonderheden van de staatsorganisatie van den regeeringstijd der Regentes niet meer volledig bekend zullen zijn geweest, aan den anderen kant, dat hij zich in zijn spraakgebruik allicht heeft laten leiden door wat er in zijn dagen in zwang was, zooals ook Krom

reeds opgemerkt heeft [21]). Tevens moeten wij er rekening mee houden, dat zich bij vergelijking tusschen gegevens der Nāgarakṛtāgama en der Pararaton punten van verschil zullen voordoen, die in werkelijkheid niet bestaan, doch ons slechts lijken te bestaan, omdat wij geen kennis dragen van de redenen tot formeele onderscheiding; ik denk hier b.v. aan het verschil van titulatuur, dat tusschen ārya Taḍah en Gajah-Mada geconstateerd is geworden [22]), en dat voor een deel zeer zeker zijn oorsprong hierin kan hebben, dat Taḍah, een ārya en een mpu, uit een ander milieu sproot of tot een andere sociale groep behoorde dan Gajah-Mada [23]). Het beste lijkt dus voorloopig de beide reeksen gegevens, die der Pararaton en die der oorkonden, naast elkaar te laten staan, en althans met de mogelijkheid rekening te houden, dat nader onderzoek of openlegging van nieuwe gegevens gelegenheid zal bieden hetgeen thans tegenstrijdig moet lijken tot een harmonieuze eenheid samen te voegen, zooals ook in andere gevallen reeds is mogen gelukken.

Leiden, November 1935.

Correctie Batavia, Augustus 1939.

NOTEN.

1) Zie voor de passieve beteekenis van *pamĕlèh* thans ook de opmerkingen in mijn opstel „Interferentie in het Nederlandsch en in het Javaansch", verschenen in „Album Philologum voor Prof. Dr. Th. Baader", Nijmegen 1938, p. 49 sqq.; voor de vertaling van *wĕlèh* en zijn afleidingen Pigeaud, „Javaans-Nederlands Handwoordenboek", s.v. *welèh*, *elèh*, *ngelèhaké* en *melèhaké*; en voor nadere opmerkingen over de constructie van de afgeleide vormen van *wĕlèh* deze Bijdragen, deel 95, p. 182 sqq.

2) Naast de mogelijkheid, dat Kĕmbar het onscrupuleuze optreden van Gajah-Mada in vorige gevallen aan de kaak stelde, blijft natuurlijk de kans bestaan, dat hij geheel andere zaken, die Gajah-Mada liever niet ter sprake gebracht wilde zien, te berde gebracht heeft. Zie ook de opmerkingen aan het einde van dit opstel en in noot 23.

3) Zie dit deel der Bijdragen, p. 37 sq.

4) Zie dit deel der Bijdragen, p. 24 sqq.

5) „Een Oud-Javaansch Wetboek vergeleken met Indische rechtsbronnen", Leiden 1885.

6) Wellicht heeft men *pakolihé* te lezen?

7) Het kan ook zijn, dat het *dugi-dugi* van den tekst — door schrijver dezes uitgegeven als No. 1 van de Bibliotheca Javanica van het Bataviaasch Genoot-

schap van Kunsten en Wetenschappen, 1930 — niet als substantief, doch als adverbiale uitdrukking op te vatten is. In dat geval zou het te vertalen zijn met „om zoo te zeggen", „naar men zou kunnen meenen", of met „voor zoover zulks mogelijk is", „voor zoover de omstandigheden dat toelaten".

[8]) De tekst heeft *ngumpĕt rowang sacarik.* Men zou, wegens de beteekenis van *carik,* een aardig aequivalent hebben in het Nederlandsche „de heele kluit bedonderen", een vertaling, die wel is waar plat is, maar de bedoeling van den tekst, naar het mij voorkomt, toch het zuiverst weergeeft.

[9]) Men leze in den tekst *ruga ning tata* in plaats van *rugan ing tata.*

[10]) De tekst heeft *tangkĕpnya ling çīlakrama.* Van de vertaling ben ik niet geheel zeker. Misschien moet men den zin met strophe 9 afgesloten achten, de eerste woorden van strophe 10 als inleiding beschouwen tot hetgeen in die strophe gezegd wordt, en vertalen: „De manier, waarop men volgens de woorden der *çīlakrama* dient te handelen, is deze...."; *çīlakrama* beteekent dan „regelen, die de gedragingen (der menschen) bepalen". En ten slotte is het mogelijk, dat men moet lezen *tangkĕpnyâling çīlakrama* en dit moet vertalen met: „wier manier van doen is zich te verschuilen achter (woorden van) dapperheid en deugd", al lijkt deze opvatting, om het feit, dat *aling* in den zin van „zich achter iets verbergen", „iets als dekmantel gebruiken", niet als louter grondwoord pleegt voor te komen, ook het minst aanlokkelijk.

[11]) Het is niet uitgesloten, dat *kadang-kadang* den zin heeft van het in het Kawi ook wel voorkomende *kaḍang-kaḍang,* Maleisch *kadang-kadang,* „mogelijkerwijze", „bij geval", „wanneer het zoo uit mocht komen". De weergave van den tekst zou door het aanvaarden van deze andere opvatting echter nauwelijks veranderen.

[12]) De tekst heeft *angguh asatyadharmi.* Van de vertaling ben ik niet zeker. Ik heb *satyadharma* als een dwandwa opgevat, „trouw en plicht", omdat dat ook in het zinsverband het best uitkomt.

[13]) Vgl. „Bijdrage tot de kennis der Javaansche werkwoordsvormen", verschenen in deel 95 van deze Bijdragen, hoofdstuk IV.

[14]) Men vindt redactie-B o.a. in het door mij gebruikte handschrift No. 4647 der Leidsche Universiteitsbibliotheek; vgl. Juynboll, Supplement-Catalogus, I, 207.

[15]) Zie ook de mogelijkheid, die hierbeneden op p. 276 besproken wordt.

[16]) Vgl. Jav.-Ned. Handwoordenboek s.v. *taḍah*: *naḍahi, „een aanval, slagen* opvangen, *om die af te pareeren, iets* tegenstand bieden".

[17]) Men zou kunnen opmerken, dat „zijn portie krijgen" bovendien goed zou passen bij het door van der Tuuk opgegeven „*asĕnu kataḍahan,* v. e. verhoorde" — zie hierboven op p. 255 —, doordat „zijn portie krijgen", in bonam partem gebruikt, zou kunnen overgaan in „zich verzadigd, bevredigd, tevredengesteld gevoelen". Bij contrôle bleek echter KBW niet „verhoorde" te geven, doch „vertoornde"!!

[18]) Van der Tuuk vermeldt een *kĕtaḍah,* dat van buffels en runderen gezegd wordt, die aan een gezwollen buik sterven, of van menschen, van wie niet bekend is, aan welke oorzaak zij overleden zijn; daar men in beide gevallen een geest de oorzaak van den dood acht, lijkt *kĕtaḍah* hier te beteekenen: „waar een geest opname in heeft gevonden", „vervuld, bezeten door een daemonisch wezen". Voorts verwijst hij naar een term *panaḍahan sangskāra mwang bhasma,* die blijkens een citaat in I, 318b, regel 11 v.o., degenen aanduidt, die de sacramenten en het sectekenteeken ontvangen hebben en die dus van de sĕkti daarvan vervuld zijn, alsmede naar een term *sang panaḍahan upadéça,* „hij, die onderricht in zich opgenomen heeft" (I, 321a, regel 12 v.o.); men kan den vorm *panaḍahan* opvatten als in beteekenissen als deze op een *anaḍahi* in den zin van „opvangen in" te wijzen, al is dit ook niet de eenige mogelijkheid van verklaring. Ten slotte

verwijst van der Tuuk naar een plaats T 2, 38, waar men een zinsnede *suduk tadana rahnya* aantreft, die hij als ontstaan uit *suduk tadahana* [= *taḍahana*] *rahnya* opvat (IV, 610 a/b), en waarbij een vertaling „een kris, waarop bloed opgevangen worde", „een kris, die in bloed gedoopt worde", op het eerste gezicht wel schijnt te passen.

Hiertegenover staat, dat men uit den zin *ūrdhwaréta ta çrī mahārāja Basuparicāra, mijil kāmanira, tinaḍahanira ta ya ronḍon*, „Z.M. koning Basuparicāra kreeg een erectie; zijn sperma kwam naar buiten en werd door hem opgevangen op een boomblad", van Ādiparwa 61, 23-24, = Adip. 46, waarop van der Tuuk zich beroept, wel is waar zou kunnen afleiden, dat *anaḍahi* beteekent „iets opvangen in", doch tevens, dat het eerste object het opgevangene aanduidt en slechts het tweede object dátgene, waarin men iets opvangt, terwijl wij voor de aanvaardbaarheid van onze vertaling van *kataḍahan runtik* noodig hebben, dat hetgeen, waarin iets opgevangen wordt, eerste object zij, immers subject van het correspondeerende passief. Ook de Kuñjarakarṇa-plaats, die Juynboll in zijn „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst" opgeeft, en die men terugvindt in deel 10 van Kern's „Verspreide Geschriften", p. 41, regel 1, en p. 72, regel 8, wijst in deze richting; *gĕtihnya kasturi kumkum, tinaḍahan kuṇḍi maṇik* toch beteekent: „hun sap is muskus en saffraan, dat opgevangen wordt in kruiken van edelsteen", naar Kern's vertaling. En ten slotte blijkt bij nader onderzoek de plaats T 2, 38 niet zóó bewijskrachtig te zijn als men uit KBW geneigd zou zijn op te maken. In 2, 38b van de Tantri-Dĕmung — ik heb den tekst nagezien in cod. L. B. 4541 — leest men, in het verhaal van de twee papegaaien, dat Hooykaas bespreekt in „Tantri, de Middel-Javaansche Pañcatantra-bewerking", p. 82-85, de volgende woorden, waarmee de ruw-opgevoede papegaai koning Gajadruma „begroet": *lah, sikĕpĕn mangké, dèn angĕlis! Patyana suduk taḍana rahnya, mambu-mambu sajy arasa éndah.* Van der Tuuk heeft *suduk* bij het volgende gevoegd, doch men zou het ook bij *patyana* kunnen betrekken en vertalen: „Pak hem, vlug! Dood hem met een kris, en vang zijn bloed op, iets geurigs, een offermaaltijd van fijnen smaak!" In dat geval zou weer niet hetgeen, waarop opgevangen wordt, eerste object van *anaḍahi* zijn, doch het opgevangene.

Toch mag men aan de tekstplaatsen van de vorige alinea weer geen al te groote bewijskracht toekennen ten nadeele van de theorie, die hierboven vermeld is geworden. Want ten slotte staat als een paal boven water, dat het gebruik van hetgeen opgevangen wordt als eerste object bij *anaḍahi* en het gebruik van hetgeen, waarin men iets opvangt, als tweede object, indruischt tegen de normale beteekenisschakeering van den i-vorm in vergelijking met het suffixlooze woord. Een irrationeele verschuiving der objecten komt in het Javaansch een enkelen keer vaker voor, zooals dat in het *nampani*, dat theoretisch bij *ditampani*, „iets ter hand gesteld krijgen", passief van „iemand iets overhandigen", behoort, het geval is; het eerste object van dit *nampani* toch is de persoon, aan wien iets ter hand gesteld wordt en die dus iets ontvangt, terwijl hij in het schema der secundaire kruisfiguur het tweede object van *nampani* behoorde te zijn, omdat hij, als subject van het grondwoord, het eerste object is van het *nampaqaké*, waaruit het causatieve *nampani* alleen verklaard kan worden; vgl. het in noot 13 genoemde artikel, p. 247 sqq. Trouwens, onbewuste vergelijking met *nampani* kan *naḍahi* ook zijn twee constructiemogelijkheden gegeven hebben, daar het grondbegrip van *taḍah*, „opvangen", semasiologisch heel dicht staat bij *tampa*, „ontvangen", en *nampani* zoowel beteekent „iets ontvangen" als „iemand iets doen ontvangen"; zoodat ook naar analogie daarvan *naḍahi* zou kunnen zijn gaan beteekenen „iets opvangen" naast „iemand iets in zich doen opnemen".

Het is, waar de onderhavige moeilijkheid zich voordoet, jammer, dat de door van der Tuuk genoemde bewijsplaats Ādiparwa 80 voor *anaḍahi* = „opvangen in" niet in de editie van Juynboll terug te vinden is.

19) Opgemerkt worde nog slechts, dat bij deze opvatting de op p. 254 vermelde variant *runtikira* zin zou hebben. In den zin *Runtikira kataḍahan kabuluhan dènira ārya Taḍah* zou *runtikira* dan n.l. vervangingssubject kunnen zijn, „Zijn grief werd geruggesteund door en vond bijval bij ārya Taḍah" = „hij vond in zijn gegriefdheid ruggesteun en bijval bij ārya Taḍah".

20) Vgl. TBG, deel 56, p. 252 sqq.; HJG², p. 378.

21) Vgl. TBG, deel 56, p. 254. Er moge aan herinnerd worden, dat de tegenstelling tusschen „patih van Maja-Pahit" en „patih amangkubhūmi" in werkelijkheid in de Pararaton niet gemaakt wordt; vgl. ditzelfde deel der Bijdragen, p. 24 sqq.

22) Krom in TBG, deel 56, p. 253-254.

23) Vrage: is Gajah-Mada's nederige afkomst wellicht mede oorzaak geweest van de houding, die Kĕmbar tegen hem aannam? Het *apamĕlèh* van Pararaton 28, 24 kan natuurlijk ook beteekenen, dat Gajah-Mada zich het feit van zijn lage geboorte voor de voeten geworpen kreeg. Zie noot 2 hierboven.

GEGEVENS OVER KEIEESCHE HUWELIJKSADAT.

DOOR

JOS. KLERKS, M.S.C. op de Kei-eilanden *).

Elke samenleving wordt opgebouwd uit gezinnen. Het verband tusschen die gezinnen is zeer verschillend van aard: hier is het tamelijk los, elders door talrijke adatregelen hecht en veilig gesteld tegen aanranding.

Betrouwbare gegevens over de Keieesche huwelijksadat bezitten wij, behalve in H. Geurtjens' „Uit een vreemde Wereld", nog weinig. Het bestek van zijn boek bracht echter mede, dat hij de zaak tamelijk beknopt behandelde. Er een volledig beeld van te geven is ook vrijwel ondoenlijk, omdat wij hier met een levende, dus veranderlijke instelling te doen hebben. Vooral op een ongeschreven wet werken invloeden van buiten sterk in, te meer wanneer die van ingrijpenden aard zijn, als de omgang met allerlei vreemdelingen en speciaal de overheersching van het Nederlandsch gezag en de overgang tot het Islamisme, Protestantisme of Katholicisme. Wij zullen trachten de huwelijksadat weer te geven, zooals zij, nog ongeveer vrij van deze invloeden, door de oude adatkenners geroemd wordt, ofschoon wij daarbij nog vaak op tegenspraak en verwording zullen stuiten.

Oorsprong.

Allerwaarschijnlijkst waren de *ren-ren* (middenstanders)[1]) de oorspronkelijke bewoners van Kei[2]); vèruit de meeste nederzettingen lagen op Groot Kei. Ofschoon de van elders gekomen *mel-mel*[3]) (adel) in ontwikkeling ver boven de oerbevolking stond, bleef overal, waar de adel zich in *ren-ren*-nederzettingen vestigde, de waardigheid van *toean-tan* (grondbeheerder) aan de *ren-ren* als eerste inbezit-

---

*) Bewerkt en van enkele noten voorzien door H. Geurtjens M.S.C.

[1]) Wij vertalen door „middenstander", omdat de *ren-ren* maatschappelijk tusschen den adel en den slavenstand staat. De naam echter duidt op oorspronkelijke of oerbewoner; *ren*= stamvorm voor „moeder", „oorsprong" (H. Geurtjens).

[2]) Zie „Uit een vreemde wereld" bij „Standen".

[3]) Voor de spelling der inheemsche woorden volgen wij Geurtjens' „Woordenlijst der Keieesche Taal", Verh. Batav. Gen. Deel LXIII, derde stuk.

nemers dier gronden voorbehouden. Wat de huwelijksadat betreft, vooral ten opzichte van den bruidschat, heeft de *ren-ren* zich op Klein Kei, waar hij ver in de minderheid is, zich geheel bij de gebruiken van den adel aangepast, terwijl hij op Groot Kei zijn eigen adat is blijven volgen. *Ren-ren*'s, die adellijken als hun opperhoofd erkend hebben, betoonen elkander wederzijdsche hulp bij huwelijksaangelegenheden, terwijl de *ren-ren-bardik,* de onafhankelijke middenstander, dit onderling hulpbetooon niet kent.

Om de ontwikkeling der huwelijksadat te begrijpen, moet men niet uit het oog verliezen, dat oorspronkelijk elke nederzetting uit een enkele *fām,* clan of familieverband, bestond, waarin de oudste in afstamming de patriarchale macht uitoefende en tevens de *toean-tan* of beheerder der gemeenschappelijke gronden was. Later hebben zich andere *fām*'s daarmee vereenigd, soms ook enkel gedeelten van *fām*'s, die zich wegens oneenigheid splitsten. Enkel voor zooverre dezen eigen gronden bezaten, bleef ook in hun *fām* de waardigheid van *toean-tan* gehandhaafd. Oorspronkelijk had men dus één-famige dorpjes. Of in deze *fām*'s een endogaam huwelijk geoorloofd was, is niet met zekerheid te zeggen. Dat het gebeurde is vrij zeker, wijl het ook thans, ofschoon in strijd met de adat, nog voorkomt. Men kan veilig aannemen, dat deze kleine nederzettingen al spoedig betrekkingen van onderlinge hulp met elkaar hebben aangeknoopt en ook overgingen tot uitwisseling van vrouwen en deze uitwisseling werd weldra de spil, waarom al deze betrekkingen draaiden.

De vreemde indringers stonden hooger in ontwikkeling dan de oorspronkelijke bevolking Men denke hierbij niet aan groote volksverhuizingen, maar aan kleine groepjes, die voor ziekten of vijanden den geboortegrond ontvluchtten of door noodweer op zee hier strandden. De veronderstelling lijkt niet gewaagd, dat huwelijken binnen die kleine, in nauw familieverband staande groepjes vrijwel uitgesloten waren. Men moest zich dus wel wenden tot buren buiten de clan. Wanneer laatstgenoemden daar meisjes uithuwelijkten en die later gingen bezoeken, dan bezochten ze hunne *jan-oer,* kinderen en zusters, terwijl dezen op tegenbezoek gingen naar hun eigen dorpelingen of *mang-ohoi.* Deze beide benamingen zijn in gebruik gebleven om bijzondere betrekkingen aan te duiden, door huwelijken ontstaan, ook al klinken ze wat vreemd wanneer er sprake is van huwelijken in twee *fām*'s van eenzelfde dorp. Ook de van oudsher bestaande gewoonte, dat de *jan-oer*'s medegebruiksrecht verkrijgen op de gemeenschappelijke gronden der *mang-ohoi*'s heeft dan geen zin.

Ongetwijfeld hebben de vreemde indringers eigen huwelijksgebruiken meegebracht. En ze kwamen van alle omliggende eilanden, van Ambon, Banda, Ceram, Ternate en zelfs van Bali, waar wellicht overal dezelfde grondbeginselen golden, wijl men op al deze eilanden nog vormen van de hier thans geldende huwelijksadat aantreft, tot zelfs op West N. Guinea, dat onder Ternataanschen invloed stond. Het Keieesche huwelijk is een samenvoeging van het familieverbanden het koophuwelijk, en ofschoon de eerste factor wel overweegt, wordt de tweede daarom volstrekt niet verwaarloosd, zooals blijkt uit de onderhandelingen en uit verschillende zegswijzen.

Huwelijk en Standsverschil.

Men onderscheidt op Kei drie maatschappelijke standen: de adel, *mel-mel,* de middenstand, *ren-ren,* en de slaven, *iri* (Zie „Uit een vreemde Wereld" bij „Standen"). Van oudsher vormde standsverschil een der voornaamste huwelijksbeletselen. Begrijpelijk is dit, wanneer een der partijen tot den verachten slavenstand behoorde. Men zou echter meer inschikkelijkheid verwachten tusschen adel en middenstand; althans op Tanimbar, waar men toch ook families van zeer verschillende afkomst heeft, bestaat dat standenverschil niet. Het valt evenwel niet te ontkennen, dat ook heden nog de adel zich van den middenstander onderscheidt door meer ontwikkeling, handigheid en geslepenheid. Hij verwierf daardoor al terstond een overwicht op de oerbevolking en werd door haar als Heer, *doean,* binnengehaald en erkend. Het is wellicht, om aan dezen voorrang geen afbreuk te doen, dat men zich voor vermenging hoedde. Toch wijzen sommige volkstypen duidelijk uit, dat zulke vermenging heeft plaats gevonden. Behalve de veronderstelling, dat deze adat in vroegeren tijd niet zoo streng werd toegepast, zijn daarvoor nog andere verklaringen te vinden: 1e het feit dat lieden van hoogeren stand vervallen tot een lageren, als zij beneden hun stand trouwen; 2e dat krijgsgevangenen, die niet werden vrijgekocht, tot den slavenstand vervielen; 3e dat ondanks alle regelen en voorschriften het onwettig verkeer niet was uitgesloten. De zware strafbepalingen, tegen een gemengd huwelijk bedreigd, hebben wel tot gevolg gehad, dat zij thans tot de groote uitzonderingen behooren.

Door een half-legendarischen held, *Tabtoet* genaamd, werden vele politieke en maatschappelijke hervormingen ingevoerd. Hij regelde ook de huwelijksadat. Het staat echter boven allen twijfel, dat aan

deze oorspronkelijke regeling latere bepalingen zijn toegevoegd. Hiertoe behooren wellicht ook de straffen op de gemengde huwelijken gesteld, door den adel opgedrongen en waarschijnlijk door de minderen niet overal goedsschiks aanvaard, vooral op plaatsen, waar zij de numeriek sterkste partij vormden. Bij deze strafbepalingen hebben we verschillende gevallen te beschouwen:

1e. Een adellijke trouwt met een vrouw van den midden- of slavenstand. De man met heel zijn nakomelingschap vervalt alsdan tot den stand, waaruit hij zijn vrouw koos. De *fām* der vrouw moet een boete betalen, gelijkstaande aan de boete voor een moord. *Entoev i,* is de geijkte uitdrukking = hem vrijkoopen (*entoev* is de stam met omzetting van *entiwoet,* vrijkoopen), hetgeen hierin bestaat, dat alle voornaamste lichaamsdeelen en gewrichten door hartastukken vervangen moeten worden.

Deze straf lijkt buitensporig zwaar, wijl ten slotte de adellijke man de hoofdschuldige blijft. Ze wordt dan ook door den middenstand niet erkend en sedert de Regeering de slavernij niet meer erkent is zij in onbruik geraakt. Ook is men den laatsten tijd milder gestemd ten opzichte van het vervallen tot een lageren stand, vooral indien de vrouw eertijds tot den adellijken stand behoorde en later tot een minderen vervallen is. Toch blijft het een blaam en de kinderen uit zoo'n huwelijk, ook al bleven de ouders dan tot den adelstand behooren, zullen bezwaarlijk in dien stand een partij vinden.

2e. Een man uit den middenstand trouwt een slavin; de man vervalt in dit geval tot den slavenstand.

3e. Een adellijke vrouw huwt een man uit den midden- of uit den slavenstand. Voor dit geval wordt de *adat mel lim* of *mel ohoi lim* toegepast. De beteekenis dezer uitdrukking is moeilijk vast te stellen. Een adat-kenner meende, dat *mel* hier zeggen wil *rāt* (= radja), wijl de *rāt* de adellijke bij uitstek is. De vijf radja's die deze adat verordend hebben, zouden dan de radja's zijn der vijf dorpen Doe, Koer, Ohoiwoer, Danār en Watlār. Een andere kon zich echter met dezen uitleg niet vereenigen. Volgens hem wijst de boete van *tail lim,* vijf tahil, er op, dat we hier met een instelling der *Loer-Lim*'s te doen hebben. De heilige getallen der *Loer-Lim*'s toch zijn vijf en drie en die der *Oer-Siw*'s negen en vier. Indien deze adat door genoemde radja's ware ingesteld, dan zouden die ook allen tot de Loer-Lim's moeten behooren, hetgeen niet het geval is. Blijkbaar is deze regeling nog na *Tabtoet*'s wetgeving ingevoerd, ter wering van insluipende misbruiken. De verbeurde boete bedroeg dus

mās tail lim, vijf tahil goud. De tahil vertegenwoordigt op Kei echter geen vaste waarde en daarom werd door de radja's de waarde vastgesteld naar gelang den hoogeren of lageren adel der vrouw. Deze verviel in dit geval steeds tot den stand van haar echtgenoot. Ook de middenstand erkent deze regeling. Toen omstreeks 1910 de Regeering de dienstbaarheid van den slavenstand niet meer erkende, bleef nochtans het maatschappelijk standsverschil bestaan; immers werd nog in zooverre aan de adat Kei te gemoet gekomen, dat de slaaf, die zich aan bovenvermeld vergrijp schuldig maakte, een boete zou betalen, de som van f 850 aan harta-waarden niet te boven gaande.

4e. Een vrouw uit den middenstand trouwt een slaaf. Alsdan moet de *fām* van den slaaf aan die van den middenstander een halve tahil goud betalen, als kennisgeving van het huwelijk. De *ren-ren-bardik* op Groot Kei eischt drie tahil als *mās tet lār,* goud voor het verbreken der bloedverwantschap. De vrouw vervalt tot den slavenstand.

Huwelijk tusschen adellijken.

Van vrijen omgang tusschen de jongelui is op Kei geen sprake. De adat is op dit punt zeer streng. Lichtere fouten worden beboet met één tahil goud; geslachtelijke omgang met ten hoogste drie tahil. Indien daar echter zwangerschap op volgt, moeten de schuldigen trouwen. *Doead Hoekoem,* God Rechter, kent dat huwelijk reeds, en zoo mogelijk moet het dus gehandhaafd worden. Wel zal men zich in zulk geval met een minderen bruidschat tevreden stellen, wijl een ongehuwde moeder anders geen kans meer heeft op een gelijkwaardige partij. Redenen waarom zoo'n huwelijk kan worden afgewezen zijn: standsverschil; het feit dat de familie van het meisje voor soeangi, *howang,* toovenaar, doorgaat; dat men voor den jongeling al een ander bruidje bestemd heeft, waarvoor reeds veel harta betaald is; dat zou blijken, dat het meisje ook met andere jongelui omgang gehad heeft.

Indien het huwelijk niet tot stand komt, moet aan de familie van het meisje een boete betaald worden van drie of vier tahil goud en aan *Hoekoem Ngabal Larwoel* tien tahil. Deze laatste boete wordt geïncasseerd door den *rāt* als de vertegenwoordiger van *Ngabal* of *Larwoel.* Later, bij het verdwijnen van het heidendom, zijn die tien tahil vervangen door *hoetan ratan,* wat boven de boete betaald wordt en een harta-waarde vertegenwoordigt van f 150 plus f 25 voor

den godsdienst. Sommige hoofden strijken die zelf op of verdeelen ze met de rechtsprekende collega's; anderen geven ze aan de familie, die dan een goed deel aan den *rät* teruggeeft.

Partijen bij huwelijk tusschen adellijken.

De partijen heeten *jan-oer* eener- en *mang-ohoi* anderzijds. Om een goed inzicht te krijgen in de samenstelling dezer partijen, moet men een duidelijk begrip hebben van hetgeen onder *fām*'s (eertijds *jam* = vader) verstaan wordt, die zich nog vaak in *oeb*'s (*oeb* = grootvader of ook kleinkind, afstammeling) verdeelen. Ter verduidelijking enkele voorbeelden:

Fām Roem Ngangoen. Oorspronkelijke *fām* met toean-tan-rechten van het dorp *Fān.* Daarbij voegden zich de *toean-tan*-groepen *Renwarin* en *Keb-oeboen* en andere. Zij verspreidden zich over de dorpen *Fān, Werlilir, Langgoer* en *Watrān.* Door die verspreiding heeft hun *fām*-verband niets ingeboet, ook al splitsten ze zich in *oeb*'s, en behandelen zij gezamenlijk hunne huwelijksaangelegenheden.

Fām Retob, die onderverdeeld is in *fām Retob-roa,* oorspronkelijk te *Werlilir* wonend, en *fām Retob-nangan,* oorspronkelijk te Langgoer gevestigd. De *fām Retob roa* is thans verdeeld over de dorpen *Fān, Werlilir* en *Langgoer,* terwijl men de *Retob nangan* nu aantreft in *Langgoer, Fān, Werlilir* en *Ngilngof.* Ook hier bleef het *fām*-verband bewaard, ofschoon minder zuiver, zoodat sommige deelen op eigen gelegenheid hun huwelijkszaken afdoen, al worden alle *fām*-genooten er nog bij geroepen als belangstellenden.

Fām Matoeran (later *Matoerbongs*). Zij vormde het oorspronkelijk *fām*-dorp *Kablôt* doch verspreidde zich over de dorpen *Kolsér, Namār, Ngilngof* en *Déièn.* Ze behielden allen hun oorspronkelijken *fām*-naam en die van *Kolsér* en *Ngilngof* maken nog gebruik van hun rechten op den grond, doch elk dezer groepen behartigt afzonderlijk zijn gewone huwelijkszaken. Voor het voldoen van een buitengewoon hoogen bruidschat zal *Kolsér* zich wel wenden tot *Ngilngof* om hulp, minder tot *Namār,* en tot *Déièn* heelemaal niet.

Doemat-oeboen, Savsav-oeboen en *Narwadan-oeboen* zijn drie *fām*'s van Langgoer, die hun oorsprong terugvoeren tot zekeren *Timlo,* hun gemeenschappelijken stamvader, die van *Mastoer* kwam, om zich hier te vestigen. Ze vormen dus eigenlijk één *fām* met drie *oeb*'s of *reroet*'s. Toch is het familieverband tusschen de *Doemat-oeboen*'s en de andere twee geheel verdwenen, en tusschen de

Savsav-oeboen's en de *Narwadan-oeboen*'s slijt het steeds meer af. De oorzaak hiervan moet waarschijnlijk gezocht worden in de vele onderlinge huwelijken.

Fām Wéra te Sathéèn kwam van *Roemadan,* om zich hier met eenige Jam-léèn's en de *fām Ren-jān* te vestigen. Vraagt men naar de verschillende *fām*'s van het dorp, dan noemt men er zeven op, die eigenlijk alle tot de *Wéra*'s behooren, doch zich bij huwelijksaangelegenheden geheel onafhankelijk van elkaar gedragen. Toch voelen zij nog saamhoorigheid, want ze vormen één *bélan.* Een *bélan* is een feestprauw, doch figuurlijk ook een saamhoorige partij van een dorp.

Ren-méw is een *fām* te *Kolsér,* van Bali afkomstig en nog slechts uit een enkel gezin bestaande. Voor huwelijkszaken sluit zij zich aan bij de *fām Fadir-oeboen* te *Ngajoeb,* wijl zij alleen machteloos is, om aan de verplichtingen te voldoen. Men noemt dat *woer-watat* = bruidschat voor wees of arme. Meestal voegt zoo'n kleine *fām* zich met een grootere samen.

Uit het voorgaande blijkt, dat het begrip *fām* niet gemakkelijk te omschrijven is. De afstammings-eenheid ligt er zeker aan ten grondslag, doch splitsing vond veelvuldig plaats, waarvan het endogame huwelijk wel de voornaamste oorzaak zal geweest zijn. Daardoor toch raakten de verhoudingen tusschen *jan-oer* en *mang-ohoi* in de war. Elke talrijk wordende *fām* verdeelt zich ook weer in afstammingsverband in *oeb*'s. Gewoonlijk gebeurt dit in de vierde of vijfde generatie. De reden der *oeb-vorming* moet m.i. hierin gezocht worden, dat in een talrijke *fām,* in één complex samenwonend (zooveel mogelijk woonden alle gezinnen, tot de *fām* behoorend, in éénzelfde groot huis te samen), veel vergrijpen op zedelijk gebied plaats vonden. Men wilde dus de gelegenheid tot onderlinge huwelijken openstellen, zonder nochtans het *fām*-verband te verbreken. Groeit zoo'n *oeb* uit tot *fām,* dan zullen we die *sub-fām* noemen.

Wij komen nu tot de partijen bij een huwelijk terug en onderscheiden:

1e. Een huwelijk binnen een meer-oebige *fām.* Hier vormt de *oeb* van den bruidegom de *jan-oer,* de andere *oeb* (of *oeb*'s als er meer dan twee zijn) de *mang-ohoi.* De derde *oeb,* waaruit het meisje niet stamt, is meer toeziende dan deelnemende *mang-ohoi.* De mindere of grootere deelname hangt af van de onderlinge verstandhouding. In *fām*'s, waar men ook niet in onderlinge *oeb*'s trouwt, zullen de *oeb-mang-ohoi*'s elkaar meer helpen.

2e. Bij huwelijken van een *fām* of *sub-fām* met een andere *fām* of *sub-fām*, verondersteld dat *oeb*-vorming heeft plaats gehad, bestaat verschil van adat. In sommige *fām*'s nemen alle *oeb*'s deel aan de harta-betaling en zijn ze allen *jan-oer* of *mang-ohoi*. Meestal echter zullen alleen de *oeb*'s, waartoe bruid en bruidegom behooren, de harta-zaken afwikkelen. Alle *oeb*'s behooren niettemin van het voorgenomen huwelijk in kennis gesteld te worden en hebben recht om aan de besprekingen deel te nemen; ze moeten zelfs gehoord worden, indien een harta-stuk, aan de geheele *fām* behoorende, als bruidschat betaald zou worden.

3e. In een één-oebige *fām* is altijd de *fām* partij.

4e. Bij sommige zware harta-betalingen helpen de geheele *fām* en *sub-fām*'s en soms zelfs de algemeene dorpskas, doch de helpers zijn geen partij.

Zoowel een *fām* als een *oeb* heeft een leider. In diens woning, *rahan jām* = vaderhuis genoemd, waarin ook de *fām*- of *oeb*-schatten bewaard worden, hebben de besprekingen plaats. Bij splitsing van een *fām* of *sub-fām* in *oeb*'s heeft ook verdeeling der *rahan-jām*- of familieschatten plaats. Stukken van groote waarde blijven evenwel algemeen *fām*-bezit. Bij de verdeeling wordt de oorspronkelijke schatbewaarder iets minder bedacht, omdat deze het voorrecht heeft genoten, om tijdens zijn beheer van tijd tot tijd een of ander stuk ten eigen bate aan te wenden. Van dit voorrecht werd in lateren tijd nog al erg misbruik gemaakt, hetgeen tot gevolg had, dat men bij elke harta-betaling onder veel gekibbel alles verdeelde, ofwel dat de voornamere leden der *fām* of *oeb* beurtelings als schatbewaarder optraden.

Harta bij adellijk huwelijk.

Het woord *harta*, ofschoon niet Keieesch, is toch geheel ingeburgerd. Het heeft een ruimere beteekenis dan het Keieesche *watwilin*, koopsom der vrouw. Het eerste sluit ongeveer alle afdoeningen in, het laatste alleen eenige bepaalde. Wij zullen het woord *tegenharta* bezigen, om de tegengeschenken aan te duiden, welke de *jan-oer* van zijn *mang-ohoi* ontvangt. Harta-stukken noemt men *woer-harta*, schatten en kostbaarheden, terwijl men bij tegengeschenken spreekt van *esbo-bingan*, borden en sarongs, of van *bébās*, vergeldingen. Wijl voor den bruidschat in engeren zin, de *wat-wilin*, tegengeschenken van gelijke waarde moeten worden aangeboden, lijkt de uitdrukking: koopsom der vrouw, minder gelukkig gekozen.

Nog dient te worden opgemerkt dat de grootte of de waarde der harta of tegenharta door geenerlei voorschriften zijn vastgesteld. Wel zijn in dien zin pogingen aangewend zoowel door het Bestuur als door de Missie, doch zonder noemenswaardig succes. De hoofdoorzaak dezer mislukking is wel hierin gelegen, dat het bedrag te laag gesteld was en bovendien gelijk voor alle adellijken. Het verzet kwam dan ook voornamelijk tot uiting op Groot Kei, waar men in het algemeen rijker is aan harta-schatten; en de kwestie van standing, waarop de Keiees zeer gesteld is, komt nergens meer op den voorgrond dan bij het sluiten van huwelijken en het betalen der harta, die als het ware de maatstaf is van het aanzien waarin men staat of meent te staan.

De volledige harta bestaat uit een heele reeks onderdeelen. Sommige daarvan moeten als regel afgehandeld zijn, voor-en-aleer men tot een huwelijksvoltrekking zal overgaan; andere zijn meer van plaatselijken aard; weer andere zijn willekeurig en kunnen al of niet in de harta worden opgenomen, al naar gelang dit in het voorafgaand *akkôr* (overeenkomst) is vastgesteld. Bij het samenstellen dezer overeenkomst is het de *mang-ohoi*, die de eischen stelt. Hierbij wordt dan reeds bepaald, of de harta groot of klein zal zijn; of men van sommige onderdeelen afziet; of men sommige afdoeningen tot later zal uitstellen. Een geregelde harta-afdoening eischt vele en lange besprekingen en dus zeer veel tijd. Doch nu er steeds meer jongelui in een of andere betrekking zijn en uitzwerven, moet vaak een huwelijk op korten termijn beklonken worden, en dan is het treffen van een degelijk *akkôr* van groot belang.

Met betrekking tot de harta heeft men bij adellijken en ook bij middenstanders, drie soorten van huwelijk te onderscheiden: 1e. huwelijk tusschen twee *fãm*'s waartusschen reeds huwelijken gesloten werden, waartusschen dus reeds een *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding bestaat; 2e. huwelijk tusschen twee *fãm*'s waartusschen dit verband nog niet bestaat; 3e. huwelijk door schaking. De terminologie, bij de harta-besprekingen in gebruik, is vaak zeer duister, en zelfs de beste adat-kenners weten de daarbij gebruikelijke uitdrukkingen dikwijls niet te verklaren.

1e. Huwelijk tusschen twee *fãm*'s die reeds onderling een *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding hebben. (*Oeb*'s of onderdeelen van eenzelfde *fãm* volgen ook bij het eerste huwelijk deze adat). Of er sedert één of meer geslachten tusschen deze *fãm*'s geen huwelijken gesloten werden, doet niet ter zake.

Eertijds werd de betaling begonnen met het *mās wāv ratan* = goud op het varken. Met het heidendom is ook dit gebruik verdwenen [1]) of door een zinlooze vervangen, die hierin bestaat, dat de *jan-oer* den *mang-ohoi* een tahil goud betaalt, waarvoor deze een of meer sarongs teruggeeft. In vroegeren tijd echter werd geen zaak van eenig aanbelang ondernomen, zonder eerst de horoscoop te trekken, hetgeen geschiedde door den aderenloop over een varkensmilt te raadplegen. De *jan-oer* leverde het varken. Viel de horoscoop gunstig uit, dan legde hij één of meer tahil goud op het varken voor den *mang-ohoi,* die er een of meer sarongs voor in de plaats legde. Viel de horoscoop ongunstig uit, dan werd de *mitoe-doean,* priester van den beschermgeest van het dorp, geraadpleegd, en met een offertje zijnerzijds en wàt goeden wil anderzijds gaf een hernieuwde horoscoop eindelijk wel een gunstigen uitslag en kon de zaak verder haar gewoon verloop hebben.

Mās maloer nit-moelin. Sommigen verstaan hieronder de vier offers (?) die bij een huwelijk aan de dooden gebracht worden (*ma-* of *naf-loeroet nit* = offers aan de dooden brengen). Volgens een andere, mij waarschijnlijker voorkomende verklaring, is *mās maloer nit* (goud dat van de dooden losmaakt) het *mās koet,* kleine stuk goud, dat geofferd wordt aan de schimmen van de voorvaders van het meisje, dus om haar los te maken van haar stam-*fām.* De drie andere offertjes worden gebracht in de familie der moeder van de bruid. Men krijgt dan: a) *Mās koet,* klein goudstuk, n.l. een halve tahil, hetwelk door den *jan-oer*-vader gelegd wordt op de offerplank van den *mang-ohoi*-vader. Hiervoor wordt geen tegengeschenk aangeboden. b) *Moelin,* onderverdeeld in: 1e. *moelin roemoen* = het heilige deel, dat van een offervarken door de dorpsgrooten gezamelijk verorberd wordt (*roemoen* stelt het lichaam der bruid voor, verzinnebeeld door een *sadsād,* bronzen kanon van 60 tot 100 kati, waarvoor als tegengeschenk 60 tot 100 stuks borden of sarongs gegeven worden); 2e. *nit saksāk,* het deel voor de levenden, dat slechts voor den vorm aan de dooden wordt geofferd, „tot de dooden opgeheven", en dat bestaat uit één tahil goud met als tegenbetaling tien stuks borden en sarongs. c) *Nit watwatoek* (door sommigen

[1]) Tot dit verdwijnen droeg ook bij het verbod van het Bestuur om in de dorpen losloopende varkens te houden. Daardoor werden deze dieren zeer schaarsch. Bij wijze van surrogaat kan men ook wel op andere wijze de horoscoop trekken, doch dat zou niet passen bij zulk een gewichtige aangelegenheid.

ook *mās koet* genoemd), het deel, uit een halven tahil goud bestaande, dat voor de schimmen wordt weggeworpen [1]); volgens sommigen met tegenbetaling van drie stuks borden en sarongs, volgens anderen zonder vergelding, omdat het voor de dooden gegeven is.

Moel sièn, oneigenlijke *moelin,* is een tweede *moelin,* die, waar zij gebruikelijk is, gegeven wordt voor een afwezigen broeder, vader of moeder der bruid, en bestaat uit èèn tot drie tahil goud. Dit is bedoeld als een vergoeding voor het feit, dat men hun zuster of dochter zonder hun toestemming ten huwelijk genomen heeft.

Mās famem, goud dat benaamt [2]). Sedert de jongeman steeds meer medezeggingschap verkreeg in de keuze zijner bruid, is het betalen dezer harta meer een bloote formaliteit geworden. Vroeger koos de *mang-ohoi* een bruidje voor zijn *jan-oer,* die dit stuk, bestaande uit één tahil goud met als tegengeschenk één sarong, betaalde wanneer zijn *mang-ohoi* het meisje noemde. In een vijftal dorpen aan de Westkust van Klein Kei is deze adat onbekend. Ook het *mās wāv ratan,* door ouderen nog wel gekend, raakte daar in onbruik en werd vervangen door *mās raan loelin,* goud om gunstig te stemmen, bestaande in f 100 in contanten.

Mās ekjè, goud dat den voet of het been bindt. Het dient tot versteviging van den huwelijksband en bestaat uit één tahil goud door den *jan-oer* betaald, waarvoor de *mang-ohoi* een sarong geeft. Ook dit is niet overal gebruikelijk, wellicht omdat het volgende, dat dezelfde strekking heeft, algemeen in zwang is.

Mas ajè. De *ajè* is een enkelring vroeger door de meisjes gedragen. Als tegengeschenk dient de *héman ajè.* De héman is een schaamgordel der mannen. Wijl deze in lateren tijd in onbruik geraakte, wordt hij door een andere waardevolle kain vervangen; op de Westkust van Klein Kei door drie sarongs. Door het betalen van dit hartastuk wordt de koop als bindend beschouwd [1]).

---

[1]) Offers aan de schimmen worden op het graf gelegd en dan vaak eerst stuk geslagen, of ook weggeworpen. De bedoeling is, ze voor de levenden onbruikbaar te maken. De schimmen toch zijn louter ziel en gebruiken ook alleen de ziel dezer voorwerpen (H. Geurtjens).

[2]) *Famem* wil eigenlijk zeggen: een naam geven. Zou dit misschien ook hier niet de bedoeling zijn? — De bruid toch gaat door haar huwelijk in een andere *fām* over en krijgt dus een anderen familienaam, die haar door de keuze van den *mang-ohoi* nu wordt toegedacht (H. Geurtjens).

[1]) Wanneer men een voorwerp wil koopen en het alvast wil bespreken, bindt men er een bandje of touwtje aan. Het mag dan niet meer aan een ander ver-

Mas sidsidak. Vóór de groote hartabetaling ofwel op den huwelijksdag zelf wegens de tegengeschenken, die den uitzet der bruid vormen, wordt het *mās sidsidak* betaald. *Ensidak* beteekent o.m. rooien van over te planten gewassen. Het is dus een schadeloosstelling voor het overplanten der bruid in een andere familie. Het bedrag is in evenredigheid met de tegengeschenken en kan schommelen tusschen een tahil goud en een waarde van f 100 tot f 200. De tegenbetaling noemt men *enoet ded raan moerin,* van den weg het dek en de omranding in orde maken. Ze bestaat uit een kostbare sarong en satijnen baadje voor de *ded raan* en nog een waardevolle sarong voor de *ded moerin.*

Aroen toetoe of *aroen toet. Aroen toetoe* = oorlel. Deze betaling bestaat uit twee gouden oorhangers. Waarschijnlijk was het oorspronkelijk *aroen toet* = het geheele oor, toen het n.l. nog gebruikelijk was den geheelen oorrand met kleine ringetjes te versieren; voor elk oor werden dan vijftien van die ringetjes gegeven.

Jên enaeil, voet-omsluiting Deze bestaat uit een gouden armband, die waarschijnlijk vroeger bij de betaling van *ded raan moerin* behoorde, doch later daarvan gescheiden werd, toen op Kei de enkelringen in onbruik raakten.

Alle tot hiertoe vernoemde betalingen geschieden uit eigen middelen (tenzij er een zeer kostbaar stuk bij mocht zijn) door een in elk der beide betrokken *fām*'s daartoe aangewezen persoon, b.v. den vader of de broers van bruid of bruidegom. Elke betaling gaat echter gepaard met lange besprekingen bij sirih-pruim en palmwijn, die tot de voornaamste levensgeneugten behooren van den ouderen Keiees. De nu volgende inwisselingen komen meestal uit de *rahan-jām*-kas.... indien die er nog is.

Waawt tataw. Een stekend (*taw*) = straffend verbodsteeken; *waawt* = beeld, n.l. een stuk hout waaraan men aan het boveneind ruw een menschelijk gelaat gekapt heeft. Bij de harta-betaling bestaat het uit een bronzen kanon van 50 tot 100 kati. Hiervoor worden geen tegengeschenken aangeboden. Zooals men elken eigendom met verbodsteekens beschermt, wil men ook hierdoor de verdere afwikkeling der zaak tegen aanranding beschermen.

Rovrov hanawoen. De *hanawoen* is een waarschuwingsteeken, dat men plaatst op een stuk braakliggend land, waar men voornemens

---

kocht worden. Geldt de koop een voorwerp van groote waarde dan „bindt" men het of maakt de onderhandeling verbindend door reeds iets van den prijs te betalen. Zie „Uit een vreemde wereld" blz. 297. (H. Geurtjens).

is een tuin aan te leggen. Men kapt wat kleinhout (*rovrov*) af, plukt wat onkruid uit en gooit dit samen op een hoop, waarin men een stok steekt. Waar zoo'n teeken staat, mag een ander niets beginnen, zonder voorkennis van dengene, die het plaatste. De zinnebeeldige beteekenis is duidelijk. Het behoeft geen kostbaar stuk te zijn, wijl men nog slechts *rovrov,* kleinhout, gekapt heeft. Sommigen geven ook geen tegengeschenken, omdat men het als een verbodsteeken kan beschouwen. Anderen doen dit wel, die het niet als zoodanig opvatten. De waarde der hiervoor betaalde goudstukken loopt van f 50 tot f 200 en soms wel tot f 300. Als tegenpraestatie bedekt men de voorgalerij van het huis, *raraoeng hadaan,* met spijzen, borden en sarongs. Enkel de voorgalerij, omdat het nog maar een voorspel is.

Ngabaan tenan, onderste dwarsliggers. Wanneer men een heining van stokken om een tuin gemaakt heeft, wordt deze versterkt, door er aan den buitenkant bij den grond nog zwaardere dwarshouten tegen te binden, die men *ngabaan tenan* noemt [1]). Bij de omheining van den huwelijkstuin doen als zoodanig dienst bronzen kanonnen, die, wil men niet tot den kalen adel gerekend worden, minstens twee in getal moeten zijn, elk van 1 pikol gewicht. Soms gaat men tot 10 pikol. Ze mogen niet door de tegenpartij gewogen worden, maar op het oog geschat. Deze stukken worden ook wel *wān wat-wilin* genoemd, de eigenlijke koopprijs der vrouw. Wegens de belangrijkheid dezer betaling wordt zij meestal door enkele besprekingen voorbereid. De *mang-ohoi* moet bij benadering weten, wat hij als *ngabaan tenan* te verwachten heeft, om daarnaar zijn eigen houding te bepalen. — De tegenpraestatie noemt men *errihing tet hadaan,* de voorgalerij en het binnenvertrek bedekken met borden, sarongs en vooral spijzen voor het feestmaal. De spijzen moeten zoo overvloedig zijn, dat de gasten na hun maag ook nog hun draagmandjes kunnen vullen. Voor elk kanon van ongeveer 100 kati moeten ook 100 stuks borden en sarongs worden aangeboden. Bij gebrek aan kanonnen kan men ook volstaan met stukken goud. Thans ziet men tusschen de sarongs ook al moderne kleedingstukken en koopt soms de *mang-ohoi* het trouwpak voor den bruidegom.

Na afhandeling dezer harta mag het paartje trouwen. De jonge man mag echter zijn bruidje nog niet meenemen, alvorens aan de moeder, die getroost moet worden over het heengaan harer dochter, betaald te hebben het

[1]) Zie een andere verklaring in „Uit een vreemde wereld" blz. 298.

mās dir-talik, afscheidsgoud. Men kan daarvoor met een tahil goud volstaan, doch een moeder van stand kan meer troost eischen, tot drie, vier tahil en soms nog meer. Het eenige tegengeschenk is haar toestemming.

Mās arrôn wahan, goud voor de afkooksels. Dit wordt op, voor of na den bruiloftsdag betaald aan de moeder voor de vele bittere drankjes, die ze bij de geboorte der bruid heeft moeten innemen voor voorspoedige bevalling, zogvorming, enz. Vroeger werd deze harta uitsluitend voldaan aan de moeder en verviel, indien zij reeds was overleden; voor een pleegmoeder gaf men dan wel het *mās tôd jaw.* Bij een huwelijk door schaking vervalt het eveneens, tenzij men het *mās toeb loe* als zoodanig wil beschouwen. Thans wordt het bij ontstentenis van de moeder door den vader, broer of pleegmoeder opgevorderd. Sinds een tiental jaren heeft men de waarde van dit harta-stuk steeds opgevoerd. Volstond men vroeger met de betaling van een, twee, hoogstens drie tahil goud, thans hoort men f 150 tot f 300 vragen; eens zelfs f 600. Is de bruidegom een loontrekker, dan vraagt men een bedrag in geld, in eens of in termijnen af te betalen. Er geschiedt geen tegenbetaling en de opbrengst komt geheel ten goede van de moeder, of c.q. den vader of broer der bruid; de *rahan jām* deelt er niet in mee. Het persoonlijk eigenbelang heeft dus wel voorgezeten, bij het hoog opvoeren van dit onderdeel der harta. Ten gevolge daarvan toch zullen de andere betalingen, ten nadeele der *rahan jām,* minder hoog worden aangeslagen. Wellicht is ook invloed van buiten hieraan niet vreemd, b.v. van Mohammedanen, die volstaan met aan de moeder een flink geschenk te geven, of van Amboneezen die aan de ouders of ooms der bruid een som gelds aanbieden[1]).

2e. Huwelijk tusschen twee *fām*'s, die onderling nog geen huwelijk sloten, waartusschen dus nog geen *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding bestaat. Dergelijke huwelijken komen niet veelvuldig voor: dikwijls zijn ze terug te brengen onder de rubriek schaakhuwelijken; vaak ook worden ze door den *mangohoi* van den bruidegom verhinderd.

Komt zoo'n huwelijk tot stand, dan moet de nieuwe *jan-oer* beginnen met zijn nieuwen *mang-ohoi* enkele harta-stukken aan te bieden, waarvoor hij geen tegengeschenken ontvangt. Ook zal men ter tegemoetkoming geen enkele betaling uitschakelen, men wil de

---

[1]) Zooals in den aanvang vermeld, bestaan bij de harta-betaling nog al plaatselijke verschillen. Vgl. „Uit een vreemde wereld" blz. 300.

de gewone wijze in orde te brengen. Hetzelfde geldt, wanneer een *jan-oer* een meisje bij zijn *mang-ohoi* ontvoerde. Om een onwilligen *jan-oer* tot rede te brengen, kan men echter zoo'n huwelijk wel eens als een schaakhuwelijk behandelen. Ook geheime omgang met zwangerschap als gevolg wordt niet als een schaakhuwelijk beschouwd. De ouderlingen onderzoeken de zaak en besluiten tot het betalen eener boete ofwel tot het erkennen van het huwelijk. Men spreekt van schaakhuwelijk, wanneer een meisje, buiten medeweten harer *fãm*-leden, doch met eigen toestemming, ontvoerd wordt door een jongen, die niet haar *jan-oer* is, meestal met voorkennis van diens *fãm*-leden, die hem te samen nog met vreemden behulpzaam zullen zijn.

Soms gebeurt het, dat het meisje min of meer tegen haar zin ontvoerd wordt. Dan heeft men te doen met een geheimen opzet tusschen de twee *fãm*'s en niet met een schaakhuwelijk. Vaak zijn *fãm*-leden van het meisje in het complot betrokken; die moeten dan echter zorgen achter de schermen te blijven.

Zoodra de verdwijning van het meisje ontdekt wordt, ontstaat in haar *fãm* en de familie harer moeder groot misbaar en een geweldige opschudding. Het kan toch gebeuren, dat zoo'n ontvoering reeds lang en moeizaam in elkaar getimmerde huwelijksplannen in duigen gooit. Ook de *mang-ohoi's* van den jongen treden dan vaak heftig op, als ze b.v. niet tevreden zijn over de harta-betaling voor zijn moeder of om andere reden met de familie in onmin verkeeren. In elk geval toont men zich schromelijk verongelijkt en kan het geleden onrecht enkel door een flinke harta-betaling weer worden goed gemaakt.

Heeft men echter den ernstigen wil om het huwelijk te beletten, dan moet men er voor zorgen het meisje zoo spoedig mogelijk, liefst binnen het etmaal, terug te halen, voor-en-aleer namelijk het huwelijk tusschen deze beiden door den bijslaap voltrokken is. Een eenmaal voltrokken huwelijk mag immers niet meer verbroken worden. De tegenpartij stelt dus ook alles in het werk, om het bruidje zoo lang verborgen te houden. Blijven haar nasporingen vruchteloos, dan kan de familie de zaak voor de dorpshoofden brengen en den eisch stellen van eèn hooge, onmiddellijk te betalen harta. Na deze betaling zonder tegengeschenken gaat men als vreemden uit elkaar. Men noemt dit *fafaw dagam*, koophuwelijk, waaruit geen verdere familiebetrekkingen voortspruiten.

Gewoonlijk echter laat de verongelijkte partij de zaak een tijd

volle maat hebben. Wordt een hooge harta-betaling geëischt, dan zullen de *oeb*'s elkander helpen en zelfs, indien het voor het dorp een eervol huwelijk is, zullen alle *fām*'s bijspringen door ook de dorpskas, *harta ohoi ratoet,* aan te spreken. De betalingen, die bij zoo'n huwelijk vooraf moeten gaan, zijn de drie volgende:

Mās haroek ded, het goud om den weg open te kappen, n.l. tot de nieuwe familiebetrekkingen. Hiervoor wordt een waardevol stuk vereischt, meestal een erfstuk der familie; de nieuwe *mang-ohoi* stelt hierbij zijn eischen.

Wada sosōs. De *wada* is een schelpsoort. *Sosōs* kan men als een verleden deelwoord beschouwen van *en-sōs,* dat beteekent slijpen, maar ook drinken of slurpen. De *wada* met bijgeslepen randen wordt ook als verbodsteeken gebruikt, zoodat sommigen dit harta-stuk gelijk stellen met de *waawt tataoe* hiervoren vermeld, en deze betaling dan ook kan vervallen. Anderen geven den volgenden uitleg. De *wada,* met gladgeslepen randen, dient ook als drinknap; *wada sosōs* zou dus beteekenen drinkschelp, den *mang-ohoi* aangeboden ter verfrissching na den afgelegden weg, door den *jan-oer* voor hem opengekapt; dus in aansluiting met de vorige en ook met de volgende beeldspraak. Hiervoor moet betaald worden een groote gong van 40 tot 60 kati. Desnoods kan deze vervangen worden door een kanon of een stuk goud. De gong moest de drinkschaal verbeelden.

Rèèt tatai, huistrap. De *jan-oer* maakt voor zijn *mang-ohoi* een trap, om als zoodanig zijn huis binnen te gaan. Deze betaling bestaat uit drie deelen: *a.* de *rèèt ngain,* de stijlen van de trap; men vraagt hiervoor twee kanonnen van 60 tot 100 kati, op sommige plaatsen slechts een; *b.* de *rèèt jawoen,* de treden of sporten; men rekent hiervoor twee kanonnen, op sommige plaatsen één, van ongeveer 30 kati; *c.* de *rèèt lilan,* een touw dat boven de trap hangt, om zich bij het stijgen vast te houden; hiervoor dient een gouden ketting, maar wegens de schaarschte van dit voorwerp wordt deze betaling meestal achterwege gelaten.

Na deze plichtplegingen beschouwen de partijen elkander als *jan-oer* en *mang-ohoi* en geschiedt de verdere afbetaling als onder 1e beschreven.

3e. Huwelijk door schaking.

Heeft een jongen een meisje ontvoerd uit zijn eigen *fām,* ook al bestaat die uit meerdere *oeb*'s, dan spreekt men niet van schaakhuwelijk. De overrompelde ouderen trachten dan zoo'n huwelijk op

rusten, totdat de gemoederen weer tot bedaren zijn gekomen. Dan worden de onderhandelingen buiten het huis der schakers ingezet met de betaling van:

Mās malān, goud voor de achtervolging der bruid. De gewone eisch is vier tahil goud, doch wegens stand, verren afstand e.d. wordt vaak meer gevorderd.

Loean toeb rèè, rolblok voor de trap. De beleedigde *fām* wordt vergeleken bij een zwaren balk en er is dus een flink rolblok noodig om hem in het huis van den schaker binnen te voeren. Daarvoor dient dan een kanon van ongeveer 50 kati, soms wel van een pikol.

Mās toeb loe, goud dat in het draagmandje ligt. De moeder toont zich nog ontroostbaar en tot stilling harer droefheid krijgt ze een kostbaar stuk goud. Meestal wordt dit al vóór de ontvoering van het bruidje door een der helpers in haar draagmandje gestopt, om haar met het geval te verzoenen; vandaar deze benaming. — Op sommige plaatsen voegt men daar nog aan toe:

Mās leoer kanéw. Leoer en *kanéw* zijn twee in het wild groeiende planten. De eigenaars van den tuin behooren de planten behoorlijk uit te poten. Dezen hebben zich daaraan onttrokken en zich als wild hout gedragen, dat zonder regel opschiet. Daarvoor moet een voldoening gegeven worden in den vorm van een harta-stukje van een of twee tahil goud.

Bij al deze afdoeningen volgt geen tegenbetaling.

Ngabaan tenan, onder 1e besproken, wordt hier door geen besprekingen ingeleid. Men weet nog niet of de twee families *jan-oer—mang-ohoi* zullen worden. Meent men belang te hebben bij de totstandkoming dezer betrekking, dan zal men dat trachten te bereiken door het betalen van een hooge harta, waarbij de geheele *fām* en zelfs het geheele dorp behulpzaam zal zijn. Door dan een flinke tegenharta te betalen betuigt de andere partij hare instemming. Bij de betaling van den *ngabaan tenan* wordt in dit geval geen feest gevierd.

4e. Eenige niet algemeene harta-betalingen.

Zulke hebben plaats bij een voorkeurhuwelijk, dat hierin bestaat, dat een oudste zoon trouwt met de dochter van zijn moeders broer. Was die moeder eenige of oudste dochter, dan zal men trachten haar oudsten zoon te laten huwen met de oudste dochter van haar oudsten broer. Zulk een huwelijk is de hernieuwing of volle bestendiging van de bestaande *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding. Heeft moeders

broer geen dochter ter beschikking, dan moet een meisje gezocht worden bij diens broers of neven. De *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding is dan vernieuwd. Er heeft dan wel een schommeling plaats gehad in hetgeen men zou kunnen noemen het primaire *mang-ohoi*-schap, doch heel veel waarde schijnt men daaraan althans tegenwoordig niet meer te hechten.

Deze bepaling had tot gevolg, dat een jonge man soms lang op het hem toegedachte bruidje moest wachten, dat nog een wicht was, of misschien zelfs nog geboren moest worden. Het huidige geslacht neemt daar geen genoegen meer mee. Is bij den oom en ook bij diens broers of neven geen bruidje beschikbaar, hetgeen zelden voorkomt, dan geeft de trouwlustige jonge man aan zijn oom een *mās toeltoel,* goud als kennisgeving, n.l. dat hij wil trouwen. Dan kan de oom bij zijn eigen *mang-ohoi*'s op een bruidje uitgaan. Aan zoo'n met dochters gezegende familie geeft hij dan een goed stuk goud, *mās wāv-oe* of *mās ba-oe,* goud dat men vooruit draagt of dat voorgaat, om de onderhandelingen te openen. Daarna kan de oom zich terugtrekken en moet de *fām* van zijn neef de harta betalen als aan een gewonen *mang-ohoi*; dus zonder de voorafgaande betalingen onder 2e. vermeld. Oom en neef krijgen dan dezelfde *fām* of *oeb* tot *mang-ohoi* en de neef zal natuurlijk de *fām* zijner eigen vrouw als zijn naasten *mang-ohoi* beschouwen, ten nadeele van de *jan-oer*-verhouding met oom.

Men beweert, dat de oom soms ook wel de geheele harta betaalde voor zijn neef. Was dat een soort adoptie? Of wilde oom zijn positie versterken, door een soort *madoean-koi*-schap (zie beneden) in het leven te roepen? Zeker is, dat het strenge voorkeurhuwelijk aan het verdwijnen is.

Mās wéoen. Het kan gebeuren, dat een *fām* er niet op gesteld is de *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding door een voorkeurhuwelijk te hernieuwen en dat de jongeling bij een andere *mang-ohoi* van zijn *fām* een bruidje gaat zoeken. De oom kan dan voor het schenden van deze aanverwantschaps-verhouding het *mās wéoen* eischen, dat zeven tahil (op sommige plaatsen drie tahil) goud bedraagt. Of hij het terstond betaald krijgt, hangt af van de reden waarom men hem voorbij ging. Doch hij of zijn erfgenamen blijven het vorderen.

Mās ar tè koeoen. De juist besproken schadevergoeding mag de oom alleen vragen wanneer het het huwelijk van den oudsten zoon geldt. Huwen jongere neven, zonder dat hem daarvan kennis gegeven wordt, dan kan hij het *mās ar tè koeoen,* voor doofheid door

oorsmeer vragen. Hij heeft van de trouwplannen niets gehoord, schijnt dus een prop vuil in het oor te hebben. Deze boete is het geneesmiddel. Een ieder, die rechtens in kennis gesteld behoort te worden van een voorgenomen huwelijk, kan bij verzuim van dien plicht hetzelfde eischen.

Mās soes-wahan, goud voor de moedermelk of moederzorg. Wanneer een weduwe hertrouwt, blijven de kinderen in de *fām* van haar eersten man. Zij verlaat die dus en de familie kan deze vergoeding vragen voor hetgeen de kinderen aan haar zullen missen. Men betaalt gewoonlijk een tahil goud per kind.

Kal bèèb soes-wahan, beteekenis onbekend. Het kan betaald worden door grootvader, oom of tante en bestaat uit een kanon; is dit van behoorlijke afmetingen, dan moet een tegenbetaling geschieden in borden en sarongs.

Mās wāv-loev, goud voor de manddraagster. Op Groot Kei wordt dit goud betaald voor de slavin die men aan het bruidje als haar dienares meegeeft.

Mās nit wang, goud voor schimmen en toovenaars, welke uitdrukking een verachtelijke benaming is voor slaven. Dit is het aandeel dat slaven, die geen huisslaven zijn, moeten bijdragen wanneer hun meester een harta te betalen heeft.

Op enkele plaatsen van Klein Kei begint men de onderhandelingen met een som gelds van f 100 tot f 200 aan de *mang-ohoi*'s te betalen, om ze gunstig te stemmen. Het feit dat de betaling in contanten geschiedt, wijst er reeds op, dat dit gebruik, althans in dezen vorm, later is ingevoerd. In diezelfde dorpen bestaat de gewoonte, dat wanneer een jongen een schaakhuwelijk sluit met een meisje van een ander dorp, zijn *fām* aan de dorpskas van het dorp van het meisje een kanon betaalt van 100 kati, *mās loetoer warahan,* voor het schenden van den dorpsmuur of vestingmuur, die het dorp omgaf. Het dorp gaf als tegengeschenk 100 stuks borden en sarongs. Zoo zijn er meer kleine verschillen of plaatselijke afwijkingen.

Onderlinge fām-oeb-verhoudingen als gevolg van huwelijk.

Uit het voorgaande kan blijken, dat de aard van het Keieesch huwelijk is: onverbreekbaar en monogaam. Echtscheiding wordt alleen door ontrouw der vrouw gebillijkt. Door den hoogen huwelijksprijs werd veelwijverij ernstig bemoeilijkt. Ze kwam dan ook

uitsluitend onder de meer gegoeden voor en gewoonlijk slechts wanneer de eerste vrouw onvruchtbaar bleef, hetwelk als een straf of schande wordt aangemerkt. Men stelt hoogen prijs op een talrijk kroost.

Al is het huwelijk een betrekking tusschen personen, toch ontstaan daardoor tusschen de harta-uitwisselende families verhoudingen, die van overwegend belang zijn en waarvoor alle persoonlijke belangen moeten wijken. Deze verhoudingen hebben niet enkel tot gevolg een voortdurende uitwisseling van harta-waarden, doch er ontstaat ook een verband van onderlinge hulp, dat een groot deel van het economisch leven bestrijkt. Men noemt dit *toeat wād,* sagoeerbuit, naam van een deel voor het geheel, of *atoeran jan-oer mang-ohoi,* of onbepaald *adat Ewāv.*

Inwisseling van harta en tegen-harta.

De *jan-oer* geeft (althans volgens de oorspronkelijke adat) aan zijn *mang-ohoi* waardestukken van uitheemsche herkomst, als allerlei stukken in goud en zilver (behalve het goud als oorversiering der vrouw), ook gemunt goud, dukaten, engelsche pondjes of gouden tientjes; bronzen kanonnen en gongs en ook, schoon minder veelvuldig, olifantstanden. Dit alles wordt aangeduid onder den naam *woer harta.* Daarvoor ontvangt hij van zijn *mang-ohoi* sarongs en borden en ook den mannelijken schaamgordel van uitheemsch maaksel. Volgens sommigen hebben we hier te doen met een strikt ruilverkeer; volgens anderen neemt de *mang-ohoi* een bevoorrechte positie in en kan hij deze dingen, als hij die dringend noodig heeft, van zijn *jan-oer* eischen, vooral van den *jan-oer* primair, d.w.z. die met zijn zuster of dochter gehuwd is.

Deze inwisseling kan geschieden tusschen twee families, of de geheele *fām-oeb* van weerszijden kan er bij betrokken zijn. In het eerste geval heeft enkel inwisseling plaats van particulier bezit der betrokken families; in het tweede wordt ook de *fām-* of *oeb*-schatkist aangesproken en hebben eerst de noodige besprekingen met de belanghebbenden plaats. Het doel van dezen ruilhandel is duidelijk. Door een te veel aan jongens of meisjes, die in een familie worden uitgehuwelijkt, krijgt men ook een te veel of te kort aan eene of andere soort dezer waardestukken. Door dezen ruil kan men het evenwicht herstellen.

Inwisseling van inheemsche producten.

Ook heeft waarschijnlijk altijd een ruilhandel bestaan in inheem-

sche producten: voortbrengselen van nijverheid, wijl men een streng monopoliestelsel huldigt en voorwerpen door een bepaald volksdeel gemaakt, niet door anderen mogen worden vervaardigd; het is een poesaka in die familie. Doch ook de voortbrengselen van landbouw, jacht en vischvangst werden ingeschakeld bij dit ruilverkeer, dat bestaat tusschen de *jan-oer—mang-ohoi*-groepen. Hierdoor werden gebrek en daaruit gemakkelijk voortvloeiende afpersing voorkomen.

Heeft iemand een flinken buit op jacht of bij de vischvangst bemachtigd, b.v. een varken of een zeekoe, dan heeft hij meer dan hij met zijn naaste *fām*-genooten kan gebruiken en heeft hij den plicht zijn *mang-ohoi*'s van zijn overvloed mee te deelen, vooral zijn onmiddellijke *mang-ohoi*'s, als die ten minste niet te ver af wonen. Ook al is de overvloed niet zoo groot, zal men van tijd tot tijd zijn *mang-ohoi* gedenken, omdat men dien te vriend moet houden, wijl men van hem vrouwen voor zijn zoons moet betrekken. Zijn de familieverhoudingen vriendschappelijk, dan zal een *mang-ohoi* ook zijn *jan-oer* van een gebeurlijken overvloed mededeelen.

Heeft een *jan-oer*-familie een misoogst gehad, waaronder op de eerste plaats de vrouw, die voornamelijk de keuken en den tuin verzorgt, gebukt gaat, dan zal zij natuurlijk steun zoeken bij haar mannelijke familie, in casu den *mang-ohoi*, en dat zoowel voor onderhoud als voor zaad- en plantgoed. Is de nood groot, dan gaat men niet alleen bij zijn naaste, maar ook bij verder-af wonende *mang-ohoi*'s aankloppen of ook zelfs bij een *jan-oer*, van wien men weet, dat hij ruim voorzien is van hetgeen men noodig heeft.

Iedere *mang-ohoi* mag van zijn *jan-oer* verwachten, dat hij hem bij bizondere familie-aangelegenheden palmwijn brengt en de *jan-oer* mag na ruggespraak met zijn *mang-ohoi* van diens gronden gebruik maken voor tuinaanleg.

Wanneer men dit stelsel van onderlinge hulp beschouwt, dan ziet men dat daaraan de volgende regel ten grondslag ligt: wat des mans is, haalt de *mang-ohoi* bij zijn *jan-oer*, uitgezonderd den schaamgordel voor den man; wat der vrouw is, haalt de *jan-oer* bij zijn *mang-ohoi*, uitgezonderd de oorversiering der vrouw. Tegenover *woer-harta, sagoeer*, kostbaarheden en palmwijn, staat *esbo, bingan, benaw,* sarongs, borden, voedsel, (tuingronden).

In de laatste decennia heeft de Keieesche samenleving zich sterk gewijzigd ten nadeele van dit onderling hulpbetoon. Voor den overvloed, waarmee men eertijds geen anderen uitweg wist, vindt men nu vele gretige afnemers zoowel bij vreemdelingen als bij inheemsche

loontrekkers. Men is er dus op uit het overbodige te gelde te maken, om te kunnen voorzien in de vele nieuwe behoeften, die men zich heeft eigen gemaakt. In nood zoekt men meer en meer hulp bij bloed- en aanverwanten, zonder veel acht te slaan op de *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding.

Uitwisseling van arbeid.

Bij een werk, dat voor den eenling te zwaar is, kan men rekenen op de hulp zoowel van zijn *jan-oer* als van zijn *mang-ohoi.* Onder deze werkzaamheden kan men rangschikken:

1e. Huizenbouw. Moet het benoodigde hout gekapt, gesleept of bewerkt worden of het huis gedekt, dan wordt dit door het dorp omgeroepen. Al wat in het dorp van denzelfden stand is, staat gewoonlijk tot elkaar in het verband van *jan-oer—mang-ohoi* en de minderen volgen hun meerderen. Wil men ook volk uit andere dorpen vragen, dan behooren die afzonderlijk uitgenoodigd te worden. De werkgever moet er voor zorgen, dat de helpers flink onthaald worden, *enmirin.* Of er velen of weinigen een verhindering voorwenden om op te komen, hangt veel af van den naam welken de werkgever op het punt van *enmirin* geniet. Bij het dekken van een huis heeft gewoonlijk nog uitwisseling van harta en tegenharta plaats. De huisbouwer ontvangt van een of meer zijner *jan-oer*'s hartastukken, welke hij doorgeeft aan zijn *mang-ohoi,* die hem daarvoor een gelijkwaardige tegenharta aanbiedt, welke de huisbouwer weer aan zijn *jan-oer* doorgeeft.

2e. Bootenbouw. Evenals voor het bouwen van een huis werd voor het bouwen van een boot beroep gedaan op het onderlinge hulpbetoon. Doch vele jongeren oefenen zich niet meer in deze kundigheid, waarin de Keieezen eertijds uitmuntten. Degenen, die er zich nog op toeleggen, maken meestal booten voor eigen rekening.

3e. Tuinbouw. Voor het ontginnen van een stuk oerwoud voor tuinaanleg rekent men op ieders hulp; voor het weer openkappen van een ouden tuin, die enkele jaren braak gelegen heeft, waar men dus slechts struikgewas aantreft, vraagt men slechts enkele helpers.

4e. Op sommige plaatsen gebeurt het ook nog voor het maken van een groote vischfuik van rasterwerk, *sero.*

5e. Wanneer men een groot feestmaal moet geven, rekent men op de medewerking zoowel van den *mang-ohoi* als van den *jan-oer.*

Ook dit gebruik is aan het verslappen, omdat steeds meer jongeren

in loondienst arbeiden en dus niet over hun tijd beschikken voor het verleenen van onderlinge hulp. Sommigen staan dan bij wijze van vergoeding een deel van hun loon af, doch wijl men nog weinig geleerd heeft te sparen, komt daar praktisch niet veel van terecht.

Door de huwelijksadat was een groot deel der maatschappelijke belangen veilig gesteld, doch deze instelling boet steeds meer van hare beteekenis in, naar gelang de maatschappelijke toestanden zich wijzigen. De voortbrengselen van landbouw, jacht en vischvangst hebben een afzetgebied gevonden bij de talrijker geworden vreemdelingen en zelfs bij de vele loontrekkers van eigen land. Dezen kunnen de verplichtingen, door de adat voorgeschreven, niet meer nakomen. Zij verdienen voor zichzelf en niet meer voor de gemeenschap, zooals vroeger b.v. bij het gezamelijk maken van bootjes en prauwen, die men verkocht tegen nieuwe hartastukken voor de familie. Wegens de nieuwe behoeften die men leerde kennen, worden nu integendeel vaak hartastukken verpand of verkwanseld, waardoor verarming der familie ontstaat.

Dit proces voltrekt zich echter niet overal in hetzelfde tempo en een instelling, die op sommige plaatsen haar beteekenis verloren heeft, zal elders nog in een werkelijke behoefte voorzien. Daarom zou het hanteeren van den sloopershamer, door wie ook, gelijk staan met het plegen van een aanslag op het maatschappelijk welzijn dezer menschen. Door geleidelijke aanpassing aan nieuwere toestanden regelt het proces zichzelf.

Huwelijken in strijd met de adat.

Zulke huwelijken zijn onwettig; van ongeldige huwelijken is in de Keieesche adat geen sprake.

1e. Bloedverwantschap is een der voornaamste huwelijksbeletselen. Huwelijken tusschen personen, die elkander bestaan in den eersten graad van bloedverwantschap, rechte of zijlinie, komt niet voor. Verwantschap van den eersten tot den tweeden graad in de zijlinie (oom met nicht, tante met neef), maakt het huwelijk onwettig. Strenge straffen waren hiertegen bedreigd. De twee schuldigen werden aan elkaar vastgebonden en in zee verdronken. Ofwel de man werd gedood en zijn lijk in zee geworpen. Ofwel de schuldigen werden verbannen, totdat de familie het offer, de *sobsōb loer,* bijeen gebracht had, waardoor het huwelijk gewettigd werd, zoodat de bannelingen konden terugkeeren. Elders werd de *sobsōb loer* over

twee prauwen verdeeld; in elke daarvan nam ook een der schuldigen plaats. Een der hartastukken, meestal een stuk goud, werd met een steen bezwaard in de diepte neergelaten, waarna men huiswaarts keerde om de *sobsōb* naar den radja te brengen ter bewaring voor de *loer,* het volk. Men kon die kostbaarheden later benutten, b.v. voor de betaling van boeten. Tegenwoordig wordt meestal een geringe boete betaald aan de godsdienstige gemeente waartoe de schuldigen behooren. Zulke huwelijken komen echter zelden voor.

2e. Huwelijken strijdig met de adat der harta-inwisseling; het *oer-wār* of *oer-jān* huwelijk [1]). De onregelmatigheid bestaat hierin, dat men binnen zijn eigen vaderrechtelijke *fām* trouwt. De verhouding welke bestond tusschen *mang-ohoi* en *jan-oer* wordt dáardoor opgeheven; dezelfde *fām* toch zou zoowel hartabetaler als harta-ontvanger zijn. Van harta-inwisseling kan dus in dergelijk geval geen sprake zijn. Het eenige wat betaald zou kunnen worden is de *arôn wahan, mās dir talik* en *mās sidsidak.* Sommigen echter verzetten zich ook tegen deze betalingen. Eertijds moest voor zoo'n huwelijk een tamelijk zware boete, *sobsōb loer,* betaald worden, wanneer de schuldigen elkander in den tweeden of derden graad bestonden. Tegenwoordig worden ze nog al eens door de ouderen zelf bevorderd; dan wijzen ze op gebrek aan harta in de familie. Ze komen ook voor door de vrije keuze der jongelieden. Ze bevorderen dan de splitsing der *fām* in *oeb*'s, omdat ze dan zelden zonder twist tot stand komen.

3e. Huwelijk *ja-wār,* huwelijk tusschen oudere en jongere broer en zuster = neef en nicht. Hieronder verstaat men een huwelijk tusschen jongelieden, wier moeders uit dezelfde *fām* stammen. Dit geval valt dus met het vorige samen, indien de moeders in dezelfde *fām* of *oeb* getrouwd zijn. Bij bloedverwantschap in den tweeden en volgens sommigen ook nog in den derden graad, werd zoo'n huwelijk bestraft met een vrij zware boete, *sobsōb loer.* In verderen graad zijn volgens sommigen zulke verbintenissen gezocht.

Volgens Keieesche opvattingen schijnt de bloedverwantschap zich te beperken tot hetzelfde geslacht, m.a.w. men stelt zich alleen de vraag, of de beide vaders dan wel de beide moeders der huwelijks-

[1]) Dit is huwelijk met jongere of oudere broer of zuster = neef of nicht. Het woord *oer* is in het Nederlandsch niet te vertalen: een jongen noemt zijn zuster *oer* en een meisje noemt zoo haar broeder, hetgeen ook geldt voor neef en nicht (classificatoir verwantschapsstelsel).

candidaten elkander in den bloede bestaan. Immers huwelijken met dochters van moeders broers hadden niets ongeoorloofds. Men noemde dat *fafaw ken,* juist, behoorlijk huwelijk. Ook het voorkeurhuwelijk bevestigt deze opvatting. Een huwelijk echter, waarbij de vader des jongelings broer of neef is van de moeder der bruid, is weliswaar niet onwettig, maar zou strijden tegen het *jan-oer—mang-ohoi*-schap, waarvan het de onderlinge verhoudingen verstoort. Vroeger kwam dit dan ook zelden voor en dan meestal in harta-arme families, die bruidjes ruilden en aldus met gesloten beurs betaalden. En ook thans nog zijn er Keieezen, die er zich met hand en tand tegen verzetten; die zelfs om het behoud van het *mang-ohoi*-schap zich kanten tegen het huwen van een jongen met een *jan-oer* meisje, dat hij zwanger gemaakt zou hebben. De *jan-oer* zal in zulk een geval ook voor zijn oudsten zoon aan dien *mang-ohoi* van moeders kant geen bruid willen vragen en liever voor dien oudsten zoon het *mās wéoen* en voor de anderen het *mās ar tè koeoen* betalen. Men gevoelt zich wederzijds diep gekrenkt en de onderlinge relaties zijn voorloopig verbroken, zoodat de *jon-oer—mang-ohoi*-verhouding haar sociale beteekenis inboet. Komt zoo'n *jan-oer* later in verlegenheid, dan zal gewoonlijk de *mang-ohoi,* door hem de helpende hand te reiken, wel weer trachten de goede verstandhouding te herstellen.

Nu echter het gevoel voor de *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding zeer aan het verslappen is, komen dergelijke huwelijken meer voor. Die verslapping is voor een goed deel toe te schrijven aan den invloed van buitenstaanders, die wel met goede bedoelingen bezield waren, doch het adat-instituut van het Keieesche huwelijk niet doorschouwden. Den jongeren werd te pas en te onpas gepredikt, dat zij zelf in volle vrijheid hun bruidje moesten kiezen; den ouderen werd met alle gestrengheid voorgehouden, dat zij hierop hoegenaamd geen dwang mochten uitoefenen; den bruidschat vond men buitensporig, in één woord de geheele instelling ongeveer was uit den booze, die liefst zoo spoedig mogelijk moest verdwijnen. Men besefte niet, dat zij de pijler was, die het geheele maatschappelijk leven schraagde, en men wilde hem afbreken, alvorens de bouwstoffen voor een nieuwen te hebben bijgebracht. De Keieesche maatschappij heeft zich met recht uit zelfbehoud daartegen verzet.

Door deze actie heeft het gezag der familiehoofden een knak gekregen, al hebben ook andere invloeden daartoe meegewerkt. Ook de saamhoorigheid der families onderling heeft eronder geleden. Gezag en saamhoorigheid, beiden noodig voor de sociale ordening

eener menschelijke samenleving, lagen in de Keieesche huwelijksadat verankerd. De Missie en meer nog de Zending hebben dat niet altijd voldoende ingezien. Men zij bij de christianiseering geen afbreker, maar hervormer.

Verbreking van het contract.

1e. Bij een huwelijk dat nog niet voltrokken is en waarvoor nog slechts een gedeeltelijke harta-uitwisseling heeft plaats gehad, geldt als algemeene regel: wie het contract verbreekt, moet de schade lijden. Ziet de jonge man van het voorgenomen huwelijk af, dan verbeurt men de reeds betaalde harta; zooals we zagen, zijn de tegengeschenken, die bij de eerste betalingen gegeven worden, van geringe waarde. Breekt de partij van het meisje de onderhandelingen af, dan moet de reeds ontvangen harta teruggegeven worden, zonder dat men de betaalde tegen-harta kan opvorderen. Is overmacht, b.v. de dood van den jongen of het meisje, oorzaak dat het huwelijk niet kan doorgaan, dan tracht men een minnelijke schikking te treffen, door b.v. den overleden jongen (of meisje) door een anderen te vervangen.

2e. Is na geheel of grootendeels betaalde harta het huwelijk feitelijk reeds tot stand gekomen, dan is de zaak veel ingewikkelder.

Aan de vrouw kent de Keieesche adat geen recht tot echtscheiding toe. Meent zij zich over haar man te beklagen te hebben, dan kan zij bij haar familie haar gemoed gaan uitstorten. Deze zal den man, als zij daar reden toe meent te hebben, terecht wijzen. Hij moet dan door eenige geschenken „zijn vrouw troosten", *ensak wahan,* en daarna is de vrouw verplicht hem weer te volgen. Zelfs ontrouw van den man of het nemen eener tweede vrouw geeft haar niet het recht van hem te scheiden. Indien een vrouw toch haar man verlaat en niet te bewegen is tot hem terug te keeren, dan kan de man de harta die voor haar betaald werd terug eischen, zonder tegenharta te betalen. Ter wille van de *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding zal hij daar echter gewoonlijk geen haast mee maken. Liever wacht hij eerst eens af, of er wellicht een liefhebber voor de vrouw komt opdagen, om dan voor het gerecht scheiding aan te vragen.

Deze scheiding kan ook aangevraagd worden door een man, die zijn vrouw van overspel kan beschuldigen. De echtgenoot alleen mag deze beschuldiging voorbrengen. Zou een ander zich openlijk uitlaten

over overspel tusschen twee personen, dan kan de echtgenoot der betrokken vrouw hem aanklagen wegens zware kwaadsprekerij en zal hij daarvoor beboet worden.

De echtgenoot, die zijn vrouw van ontrouw verdenkt, tracht de schuldigen op heeterdaad te betrappen. Hij kan den verleider ook enkele keeren aanklagen, zonder echtscheiding te vragen. Het vergrijp wordt dan gestraft op dezelfde wijze als ontucht met een ongehuwde vrouw gepleegd, n.l. met een boete van ten hoogste twee of drie tahil goud. Dit geschiedt, zegt men, om der vrouw, die nog echtgenoote moet blijven, de schande van een vonnis te besparen. Waarschijnlijk echter is dit gebruik later ingevoerd, omdat voor katholieken volkomen echtscheiding niet mogelijk is.

De scheiding. — Wanneer een man zijn vrouw aanklaagt wegens overspel, meestal herhaaldelijk gepleegd, en hij haar wil verstooten, vraagt hij de *hoetan*, de boete, waardoor zijn vrouw de vrouw van den verleider wordt.

Op den dag der rechtspleging wordt op de plaats der samenkomst (gewoonlijk bij den radja) een vierkante ruimte met klapperblad omheind, waarbinnen zich de partij van den schuldige bevindt. De andere toont zich zeer verstoord, schreeuwt en tiert en beukt met stokken de huizen van familieleden van den overspeler. De toorn bekoelt echter zoodra de aanklagers worden uitgenoodigd, om binnen de omheining de *sob-sōb*, het offer, bestaande uit een kanon van 50 tot 60 of ten hoogste 100 kati, en de *măs hôn* in ontvangst te komen nemen. De *măs hôn*, goud voor de echtgenoote, bestaat uit drie tahil goud; volgens sommigen wordt ook wel eens het dubbele gevraagd.

Daarop begint men de *hoetan*, de eigenlijke boete, te bespreken. Deze kan berekend worden volgens *ref woetfăk* of *ref woetwaw*, veertig of tachtig vadem. De eerste is de groote boete, die gevraagd wordt door den hoogen adel. De hoofden bepalen de vadem-waarde op één, twee of meer tahil-waarde. Enkel goed goud mag hiervoor in aanmerking komen. De berekening volgens *ref woetwaw* wordt toegepast bij den minderen adel, waarbij ook minderwaardig goud dienst kan doen. De boete bestaat eigenlijk uit tachtig stukkken, doch stukken van groote waarde kunnen tellen voor meerdere. De getallen tachtig en veertig wijzen er op, dat deze adat van de Oersiwa's herkomstig is. Bij het betalen van de *hoetan* wordt rekening gehouden met de vroeger betaalde harta. Wil de verleider de overspelige vrouw niet huwen, dan moet hij toch de *hoetan* betalen en als zij later met een ander huwt, ontvangt hij de harta. Door

het Bestuur werd de *hoetan* beperkt en voor allen gelijkgeschakeld tot een harta-waarde van f 550.

Het kan zijn, dat de *oeb-* of *fām*-genooten den overspeler zijn misstap zeer kwalijk nemen en daarom weigeren de familieschatten aan te spreken, om de *hoetan* te betalen. Dan is hij aangewezen op de hulp zijner naaste familie en zal ook meestal zijn toevlucht moeten nemen tot een *kōi-madoean*. Hierover beneden.

Bij het overhandigen van de *hoetan* heft de tegenpartij, als laatste uiting van verontwaardiging nog een drievoudig luid geschreeuw aan, waarna de bedrogen echtgenoot de omheining binnentreedt, en zich tegenover den verleider plaatst. Men reikt hun een klapperblad, dat aan den top een weinig gesplitst is. Ieder hunner neemt een der beide punten en samen scheuren zij het blad over de geheele lengte door, *ersait howêr*. Zij hebben het verbodsteeken verscheurd, ten teeken, dat er niets meer tusschen hen beiden is en de zaak is geregeld [1]).

Sedert Bestuur en Godsdienst zich met het huwelijk bemoeien, weet men met deze adat geen raad. Men zocht een oplossing, door de schuldigen een maand of acht gevangenisstraf op te leggen, waarna ze konden huwen, doch het algemeen rechtsgevoel is hierdoor niet bevredigd.

Men kan zich afvragen, of door deze of andere oneenigheden de onderlinge verhoudingen van *jan-oer—mang-ohoi* verbroken worden. Als algemeenen stelregel kan men aannemen, dat een *jan-oer—mang-ohoi*-verhouding zeer kan verslappen in hare daadwerkelijke uitingen, doch geheel vergeten doet men haar nooit en na een verslappingstijd gedurende meerdere geslachten kan weer een levendige wisselwerking optreden. Wanneer ze verschillende godsdiensten volgen, houden de onderlinge huwelijken meestal op, doch blijven velen desondanks de *jan-oer—mang-ohoi*-adat nog getrouw.

Instellingen van onderling hulpbetoon.

We hebben nu nog een woord te zeggen over twee instellingen van onderling hulpbetoon bij het betalen der harta.

1e. *Rahadek-afwār*-schap, dubbelhuis en broederschap. Deze broederschap duidt niet op bloed- of aanverwantschap, doch op nauwe

[1]) Misschien kan hiervoor ook een andere uitleg gelden. Bij het sluiten van het huwelijk wordt in het huwelijksvertrek het verbodsteeken van God Rechter, de *belwirin* opgericht, bestaande uit een gevlochten klapperblad. Dit is het teeken, dat de daar verblijvende vrouw het onvervreemdbaar bezit van haar

vriendschap tusschen twee huizen en hun bewoners. Het hulpbetoon bestaat hierin, dat men elkander steeds zal helpen om harta tegen tegen-harta in te ruilen en omgekeerd, naar gelang men aan een of ander waardestuk behoefte heeft. Het verbond wordt meestal tusschen geheele *fām*'s of *oeb*'s aangegaan. Wonen de partijen in hetzelfde dorp, dan spreekt men van *woer-watat rahan-jām* of kortweg van *woer-watat,* en ontwikkelt zich de onderlinge hulp gewoonlijk zoo, dat zij kort voor het regelen van huwelijkszaken één *fām* vormen.

2e. *Kōi-madoean*-schap. Dit verbond kan op vier verschillende manieren ontstaan, waardoor het in vier min of meer onderscheiden vormen optreedt.

A. Het ontstaat tusschen twee dorpen wegens hulp in oorlog, vooral wanneer er van de helpers sneuvelden. De helpende partij is dan de *madoean,* hetgeen hem de volgende rechten waarborgt: a. Bij een huwelijk bij zijn *kōi* mag hij het *mās wāv* vragen; volgens anderen *tabreng,* d.w.z. dat hij bij elke harta, welke zijn *kōi* beurt, enkele tahil goud kan eischen. — b. Bij een begrafenis in de familie van zijn *kōi* kan hij de *wokan* vragen, een kanon van ongeveer 60 kati, en moet daarvoor bijdragen voor het *enwil nit,* het aankleeden van den doode. De gewone ontvangers van de *wokan,* op wie de plicht rust den doode aan te kleeden, zijn voor een man diens moeder, vader of broers, voor een vrouw haar vader of broers. — c. Bij feestelijke gelegenheden, moet zijn *kōi* hem palmwijn brengen.

B. Het ontstaat tusschen families, *oeb*'s of *fām*'s door het verleenen van aanzienlijke hulp bij het betalen van harta. De rechten van den *madoean* zijn dezelfde als onder A. vermeld; bovendien kan hij bij het uithuwelijken van een meisje van zijn *kōi* in overleg met hem harta opvorderen.

C. Het ontstaat doordat men voor iemand een zware boete betaalt. De rechten, welke de *madoean* hieraan ontleent, zijn weer dezelfde als onder A. vermeld.

D. Het ontstaat tusschen families, *oeb*'s of *fām*'s of dorpen door onderlinge overeenkomst. De *kōi* kan bij zijn *madoean* aankloppen voor harta, doch moet hem daarvoor evenredige hulp betoonen bij feestelijke gelegenheden door het leveren van geiten, varkens en palmwijn.

---

echtgenoot is. (Zie „Uit een vreemde wereld" blz. 290). Thans verscheurt de echtgenoot samen met zijn aanrander dit verbodsteeken. Zou dit geen symbool kunnen zijn van het feit, dat de echtgenoot afstand doet van zijn rechten ten gunste van den aanrander? — H. Geurtjens.

De eerste dezer vier vormen is sedert de komst der Kompanie verdwenen; de tweede komt nog zeldzaam, de derde en vierde komen nog veelvuldig voor. De verplichtingen van den *kōi* staan in evenredigheid tot de praestaties van den *madoean.*

Harta bij de middenstanders.

Op Klein Kei is de harta-uitwisseling bij de *ren-ren* of middenstanders niets anders dan een nabootsing van die der adellijken. Wellicht vindt dit zijn oorzaak in hun mindere getalsterkte en bijgevolg grootere gebondenheid aan of afhankelijkheid van de adellijken, die zij hun *doean* (heer) noemen; misschien ook in de omsandigheid, dat zij op Klein Kei geen boschmenschen zijn en in ontwikkeling vrijwel met de adellijken gelijk staan.

De hulp welke de middenstander bij harta-uitwisseling den adel verleent, wordt op Klein Kei berekend naar de wederkeerige hulp welke hij van den adel ontvangt. Op Groot Kei geldt het spreekwoord: waar twee ruilen, moet een huilen, en dan komt dit laatste den middenstander toe. Hij moest een kanon van 100 kati leveren voor zijn familieverband en elke ouderling nog een stuk goud, terwijl de adellijke slechts een gong of een stuk zilver bijdroeg bij een huwelijk zijner minderen.

Wegens tekort aan harta-waarden komt onder de middenstanders veel het uitwisselen van bruidjes voor, zoodat men elkaar met gesloten beurzen kan betalen. Anders komt die betaling op het volgende neer:

Mās maloer nit, bestaande uit *mās tahil* = een tahil goud, voor de afstamming van de moeder der bruid, met tegengeschenk van 30 stuks borden of sarongs, en *mās koet* voor de afstamming van vader's zijde.

Wawt tataw, bestaande uit een kanon van ± 30 kati, zonder tegengeschenk.

Mās wāv ratan, bestaande uit 1 tahil goud, meestal zonder tegengeschenk.

Mās famem, bestaande uit 1 tahil goud met een tegengeschenk van 30 stuks sarongs of borden.

Mās aje, bestaande uit 3 tahil liefst oud goud met als tegengeschenk de *héman aje,* schaamgordel, of bij ontstentenis daarvan een evenredige betaling in sarongs en borden.

Mās sidsidak van 1 tot 3 tahil goud en als tegengeschenk kleeren

en allerlei keukengerei voor de bruid; soms de *héman aje*. Gaat de bruid niet ver weg, dan krijgt ze van haar familie gewoonlijk eenige klapper-, sago-, en broodboomen.

Ngabaan tenan, bestaande uit een kanon van 60 tot 100 kati, waarvoor als tegengeschenk 60 tot 100 stuks sarongs of borden werden aangeboden.

Vaak werden al deze ruilwaarden nog lager gehouden.

Wanneer de bruid gehaald werd uit een niet-*mang-ohoi*-familie, kende men ook het *haroek ded, wada sosōs* en *rée tatai* om de eerste betrekkingen aan te knoopen, doch ook hierbij waren alle hartastukken van mindere waarde dan bij den adel. Hetzelfde geldt voor een schaakhuwelijk, waarbij ook *mās malān, mās toeb loe* en *loean toeb rée* gevorderd worden.

Op Groot Kei is de toestand geheel anders. Naast vele verschillen tusschen de beide harta-uitwisselingen vindt men ook een aanzienlijke kern van overeenkomstige gebruiken, en die hebben we zeer waarschijnlijk te beschouwen als de oorspronkelijke instelling der harta-Kei, waarvan men allengs meer en meer is gaan afwijken, naar gelang het standsverschil zich ook scherper afteekende.

Sedert lang heeft de middenstand zich in afzonderlijke dorpen gevestigd en maakt op veel plaatsen het overwegend deel der bevolking uit. Men treft daar ook de *ren-ren bardik* of onafhankelijke middenstanders, en voor degenen, die daartoe nog niet behooren, voltrekt zich vrij snel het overal doorwerkende proces der ontvoogding, ofschoon ook de gezagskwestie daarmee samenhangt. Sommigen geven zich zelfs uit voor ebenbürtig met de adellijken als zijnde uit denzelfden stam gesproten. Zoo b.v. de *fām* der *Tet-oeran*, familieketel. De oudere tak bleef in het bosch wonen; de jongere verhuisde naar de kust en wist zich tot den adelstand op te werken. Doch zoo redeneeren de middenstanders: zij zijn onze jongere broers en vormen de treeftjes, waarop de ketel rust, en staan dus onder ons.... Op andere plaatsen echter berust de middenstander tevreden in zijn ondergeschikte positie.

Een kenteekenend verschil bij de harta-uitwisselingen is wel dit, dat oorspronkelijk door de middenstanders uitsluitend zilver, behalve gemunt goud, dat als geld werd aangemerkt, en bij de adellijken uitsluitend goud mocht gebruikt worden. Sedert de middenstander zich meer gelijk is gaan voelen met den adel, is bij zijn harta-betalingen het goud ook een steeds vooramere plaats gaan innemen. Ook bestaat bij de harta-uitwisseling der middenstanders minder

orde en regelmaat: men houdt zich niet aan de volgorde der afbetalingen; op sommige plaatsen wordt de eene, op andere weer een andere afbetaling verwaarloosd of komen er voor, die elders alleen voor de adellijken gelden, terwijl de waarde-schatting der stukken zeer uiteen loopt. De middenstander is in al zijn optreden minder beschaafd, en het misbruik van palmwijn, die bij alle besprekingen rijkelijk geschonken wordt, komt een zakelijke afdoening niet ten goede.

De middenstander is wel behoudensgezind wat de harta-stukken betreft; een gouden tientje of engelsch pondje heeten beide bij hem dukaat en hebben dezelfde waarde van 1 tahil goed goud. Oude schaamdoeken of kralensnoeren, die niet meer gedragen worden en daarom gedeprecieerd zijn, behielden voor hem hun volle waarde bij harta-betalingen. Bij de Loer-Lim's komt het kralensnoer echter niet voor, wijl het bij vredesonderhandelingen tusschen Loer-Lim's en Oer-Siw's een poesaka der Oer-Siw's werd.

Eertijds werden de uitwisselingen ingezet door de *tataw*, tegenwoordig begint men zeer dikwijls met de *boekmam* en de *toeat taw*, hetgeen ook rationeeler schijnt.

Boekmam = pruimgerij. Oorspronkelijk gaf men het bij wijze van vriendschapspruim aan de *fām* of *oeb mang-ohoi*. Deze harta hoorde dus thuis in het *rahan jam*, doch bij de middenstanders is deze instelling niet meer de vaste centrale bank van eertijds. Dit is waarschijnlijk de reden, dat men thans twee *boekmam*'s geeft: een voor de *réin raan*, binnenkamer, d.i. voor de ouders der bruid, en een voor de *katléen*, buitenvertrek, voor de overige *fām*- of *oeb*-leden, die bij de onderhandelingen betrokken zijn. Voor iedere partij bestond de *boekmam* in 5 tot 8 tahil zilver. Op sommige plaatsen krijgen enkel de moeder en de tante (vaders zuster) de *boekmam*, die dan voor ieder een dukaat of een tahil goud moet bedragen.

Voor de mannen heeft men de *toeat taw*, drinknap voor palmwijn of den vriendschapsdronk bij kennismaking. Meestal wordt ook deze afzonderlijk gegeven voor de *réin raan* en de *katléen* en bestond zij uit een kanon van 30 kati en een gong. Het kanon stelt den palmwijnkoker voor en de gong de drinknap. Voor de *katléen* gaf men enkel een kanon van ongeveer 50 kati.

Mās wāv ratan kent de middenstander zoo goed als nergens. Wel paste men dikwijls de wichelarij met een betelnoot toe, om te onderzoeken of het voorgenomen huwelijk gelukkig zou zijn. Had men bij huwelijken in een bepaalde familie al onprettige ervaringen op-

gedaan, dan werd ook wel de meer plechtige wichelarij met een varkensmilt toegepast. Harta-uitwisseling had daarbij niet plaats.

Tataw, de *wawt tataw* der adellijken, ontbreekt nooit. Zij bestaat uit een kanon van 30 tot 60 kati, dat het verbodsteeken, pomaliteeken, voorstelt. Dikwijls wordt daarmee verbonden de *oeboe rov-rov*, bestaande uit een gong, om de bruid aan andermans oogen te onttrekken, zooals men een pisangtros omwikkelt (*oeboe*) ter beschutting (*rov-rov*) voor papegaaien enz. Men geeft daarvoor aan den vader een gong of 2 of 3 tahil zilver.

Mās aje, bestaande uit een stuk zilver van 7 tot 8 tahil, ontbreekt ook nooit.

Hierbij sluiten zich nog enkele betalingen aan, die men wel overal kent, maar die niet overal in gebruik zijn. Dit zijn: *a non*, bindarmband, bestaande uit een mooi bewerkten zilveren armband, om de begonnen onderhandelingen bindend te maken; *réw rād*, kettingen van zilver, de eerste van fijner soort; *fofoe*, kleine lusvormige zilveren of gouden oorhangers.

Al deze stukken, ten doel hebbende om de onderhandelingen bindend te maken, of in harta-terminologie „om de staarten van kat en hond samen te binden", moet de *mangohoi* beantwoorden door op zijn beurt een band te leggen: om den bruidegom met den *héman aje*, bindschaamgordel, of *rikrikat*, zijden hoofddoek, en om de bruid met de *béroen*, kralensnoer. Bij de *Loerlim*'s wordt het kralensnoer door een bord vervangen. De inwisseling dezer stukken heeft plaats tusschen de twee vaders, die er hun *fām*- of *oeb*-leden in kunnen betrekken.

Algemeen gebruikelijk is het *mās tet jār* of *ov tet jār*, ter vergoeding aan de moeder voor het lang in huis blijven bij de geboorte van haar kind, dat bestaat uit 1 of 2 dukaten of tahil goud. Op sommige plaatsen geeft men ook aan de moeder het *mās raan loelin*, goud om het binnenste goed te stemmen. Het beloopt van 4 tot 5 tahil goud of zelfs van 5 tot 10 dukaten. Bij adellijken, waar het ook op enkele plaatsen van Klein Kei in gebruik is, bedraagt het van 50 tot 100 gulden.

Ook betaalt men aan de moeder 1 of 2 tahil goud of dukaten als *mās damar jaf*, voor de kemiri-kaars en het brandhout. Voor de vervaardiging der eerste en het halen van het tweede zal zij voortaan de hulp harer dochter missen en krijgt zij daarom deze vergoeding.

Het *mās toeb loe* is vrij algemeen in gebruik bij de onafhankelijke middenstanders, en bestaat uit 3 tahil goud.

Mās kabilin wordt aan de moeder vergoed voor het mandje (kabilin, Mal. ketoemboe) fijne spijzen, die zij haar dochter meegeeft.

Bij het plechtig afhalen der bruid, houdt de moeder haar dochter vast met een kostbare sarong, die zij om haar heeft geslagen, *wil,* en laat haar eerst los, wanneer men haar als *mās wil-wil* een dukaat in de hand heeft gestopt. Een helpster sluit eveneens met een sarong de deur af en laat die pas openen als ook deze sarong op dezelfde wijze afgekocht is door het *mās wal kot,* goud om de deur te openen.

Het *mās mir wang,* aandeel van de rist (n.l. der afbetalingen) zou men kunnen beschouwen als een toemaatje, dat de ooms van vaders zijde en de broers der bruid mogen vragen. Het bestaat uit een gong en een stuk goud. Voor het goud moeten zij sarongs en borden als tegengeschenk geven.

Deze laatste zes afbetalingen kan de *mang-ohoi* alle vragen, maar dan zou hij voor zeer inhalig doorgaan en worden er daarom gewoonlijk maar enkele van gedaan. Opmerkelijk mag het heeten, dat het *mās maloer nit* zelden gegeven wordt; is dit wel het geval, dan gebeurt dit ongeveer op dezelfde wijze als bij de adellijken.

Nu volgt de eigenlijke *wilin* of bruidschatbetaling. Men komt eerst samen om tijd en wijze van afbetaling te bespreken en bij die gelegenheid krijgt de *jan-oer*-partij een tegengeschenk voor het reeds afgedragene van 50 tot 100 stuks sarongs en borden. Dat heet *enil ngir sāv,* bijl en hakmes wetten. Door het geleverde werk zijn die reeds eenigszins afgestompt en moeten dus opnieuw geslepen worden voor de groote taak, die nu eigenlijk pas aanvangt.

Ook bij de betaling der eigenlijke *wilin* bestaat weinig eenheid. In het algemeen komt het hier op neer, dat de afbetaling verdeeld wordt in twee vademen, *ref*: de rechtsche, *ref mel,* en de linksche, *ref bel.* De eerste betaling, die door sommigen nog afzonderlijk *denan,* grond of grondslag, genoemd wordt, moet altijd uit dukaten bestaan, die ook de eenige goudstukken vormen, die er bij voorkomen. De rechtsche vadem, ook wel *ref jān,* oudste of voornaamste vadem genoemd, bestaat uit 2 dukaten. Daarop volgen 10 tot 20 stuks zilveren voorwerpen, gongs of kanonnetjes. Daarvan moet het eerste een waarde vertegenwoordigen van 8 tahil zilver, het tweede van 7, het derde van 5, het vierde van 3, en de rest naar verkiezing, terwijl een kanon van 30 tot 50 kati den vadem afsluit. De linksche vadem bestaat uit 1 dukaat en 10 of 15 stuks zilver, gongs of kanonnetjes als voor den rechtschen vadem, en als sluitstuk een

zelfde kanon. Dan als afsluiting van het geheel *jaman ni léet,* de wandel- of steunstok van den vader.

Men beweert, dat dit de oude adat is der middenstanders, die tot de Oersiw behooren. De *wilin,* te samen met de daaraan toegevoegde *ba sidak* of *mās sidsidak,* moest 40 stuks bedragen,, n.l. 3 dukaten voor den grondslag, *denan*; 2 x 15 stuks voor de vadems; het sluitstuk voor elken vadem; het sluitstuk voor het geheel, en 2 x 2 stukken zilver voor *ba sidak.*

De middenstander, tot de *Loer lim* behoorend, kent de verdeeling in vadems niet en maakt zijn *akkór* of rekening op ongeveer op dezelfde wijze als de adellijken, ofschoon de dorpen, die hoofdzakelijk met *Oer siw* huwen, hun berekening wel eenigszins op de vademverdeeling hebben ingesteld.

Het *mās ba sidak* wordt bij de *Oer siw* meestal in twee deelen gesplitst zooals bij de *boekmam* hiervoren beschreven. Elke partij ontvangt dan 2 stukken zilver van 10 en 8 tahil zilver. Als tegenpraestatie moet ieder één oor der bruid versieren, n.l. 15 oorhangertjes geven, die in de oorschelp gedragen werden (ze raakten in onbruik) en verder een deel der kleeding en keukengerief, waartoe een of meer *lakat*'s behooren, d.i. mandjes om borden en kommen in op te bergen. Eertijds werden alle tegengeschenken in die korven geborgen en bestond een tegen-harta uit een dertigtal dier korven, die elk een sarong, een paar borden en een kom bevatten, *lakat kaloi.* Waar het *mās ba sidak* niet gesplitst wordt, krijgt de vader der bruid 2 of 3 tahil goud, die hij deelt met degenen, die mee de tegengift, bestaande uit den uitzet der bruid, hebben verzorgd en dat gewoonlijk zijn broers zijn.

Een gebruik, dat bij de adellijken vrijwel verdween, is bij de middenstanders nog tamelijk algemeen in zwang. De *mang-ohoi* zet een oud, waardevol bord neer, waarin de familieleden van den bruidegom geschenken van goud en zilver neerleggen. De *jan-oer* neemt daarna het bord als tegengeschenk.

Ten slotte richt de *mang-ohoi* een feestmaal aan, dat vergolden wordt met een aantal borden en sarongs in verhouding tot de betaalde harta-waarden.

Bij het afscheid geeft men vaak nog het *mās katlāb,* roef op een bootje, dat de bruid tegen alle booze invloeden moet beschermen. Als tegengeschenk gaf de *mang-ohoi* eertijds een schaamgordel voor den bruidegom, thans enkele andere kleedingstukken.

Bij een huwelijk van een niet-*mang-ohoi* meisje en bij een schaak-

huwelijk volgt men overal ongeveer dezelfde gebruiken. Huwt een slaaf een middenstandsvrouw, dan moet hij op Klein Kei een boete betalen van een halven tahil goud. Op Grooot Kei wordt daarvoor het *mās tet lār* ter waarde van 3 tahil goud gevorderd.

Harta bij de slaven.

Van eigenlijke harta-uitwisseling is bij een huwelijk tusschen slaven geen sprake. De meester van den slaaf geeft aan dien van het bruidje een kanon van ongeveer 50 kati. Bovendien geeft hij op vele plaatsen aan de moeder de waarde van een tahil goud bij wijze van *mās ov tet jār* of *wov arôn wahan.*

Wanneer een dochter van den meester trouwt, krijgt de slaven-*fām,* die meestal denzelfden *fām*-naam voert als zijn meester, voor zijn aandeel in de betaalde harta een kanon van 40 tot 50 kati, als *mās nit howang. Nit howang,* schim en toovenaar, is het gewone scheldwoord voor de slaven, dat de bruid zich wellicht ook meermalen tegenover hen heeft laten ontvallen. Men geeft hun dit aandeel bij wijze van eerherstel. Misschien ook wel ter vergoeding der diensten, die zij aan de bruid bewezen hebben.

Sedert echter de Regeering geen slavernij meer erkent, zijn vele slaven van stand een eigen harta-uitwisseling gaan voeren; vooral degenen onder hen, die van adellijke of middenstander tot dien stand vervallen zijn. Op Klein Kei, waar de meerderheid der bevolking tot den adelstand behoort, volgen zij dezen na; op Groot Kei, waar velen hunner uit den middenstand zijn voortgekomen, sluiten zij zich meer bij dezen stand aan voor de regeling hunner huwelijksaangelegenheden.

Waardebepaling der harta-stukken.

Het gewicht der kanonnen wordt berekend in *bikoe* = pikol of kati; 1 pikol = 100 kati; 1 kati = 6 ons. Een pikol kanon = ± 3 tahil goud. IJzeren kanonnen hebben thans geen waarde meer. De olifantstand, *fatkain,* is zoo goed als verdwenen. *Héman,* schaamgordel van oud weefsel, raakt eveneens in onbruik en is de waarde niet meer juist te bepalen. *Beroen,* kralensnoer van groote kralen bestaande uit vier tientallen elk van verschillend soort met nog een staartje van vier verschillende kralen, ook als gebruiksvoorwerp (vroeger gebruikten de vrouwen het om de sarong op te houden) in onbruik geraakt, is ook zeer in waarde gedaald en geldt thans

nog voor 4 of 5 tahil zilver. Sarongs en borden heeft men in groote verscheidenheid van soort en waarde. Bij de harta-uitwisseling staan 30 stuks gewone borden en sarongs gelijk met 1 tahil goud.

Geld is later ingevoerd. Alleen de gouden dukaat is reeds van oudsher in zwang en nu ook het Engelsch pond en het gouden tientje. De middenstander stelt die gelijk met 1 tahil goud, ofschoon deze bijna de dubbele waarde heeft. Een tahil zilver had eertijds een waarde van f 5, nu slechts van f 2.50. Een tahil goud vertegenwoordigt een waarde van f 25 tot f 30. Er is echter veel vervalscht goud in omloop gekomen, hetzij door vermenging, hetzij met kern van ander metaal, dat de kenners niettemin wel weten te onderscheiden en ook minder hoog aanslaan.

Besluit.

Al is de Keieesche huwelijksadat geen instelling, die men in alle deelen ideëel kan noemen, zoo moet men haar niet beoordeelen van Europeesch standpunt, maar van het standpunt der samenleving waarop zij van toepassing is en waarin zij langzaam is uitgegroeid tot een zekere ordening in deze nog primitieve maatschappij. Het is echter niet gemakkelijk hierin een zuiver inzicht te verkrijgen, zelfs voor ambtenaren met eenige voorstudie van het onderwerp, die echter slechts kort verblijven en de inheemsche taal niet machtig zijn. Er worden dan ook vaak door den eenen met de beste bedoelingen beslissingen genomen, die door den opvolger weer worden afgekeurd, omdat zij, niet passend bij den eenmaal gegroeiden toestand, aanleiding geven tot allerlei moeilijkheden. De voornaamste bezwaren, welke men tegen deze adat oppert, zijn wel de volgende:

1e. Zij schakelt de persoonlijke vrijheid der huwelijkscandidaten uit. Men verlieze hierbij echter niet uit het oog, dat het huwelijksleven dezer primitieven niet te vergelijken is met het huwelijks- en gezinsleven van ontwikkelde Europeanen. Men behoort in overweging te nemen, welke belangen hier op den voorgrond staan. Voor den man zijn die: zich een levensgezellin verschaffen, die hem een nakomelingschap zal bezorgen, hem zal helpen bij zijn werkzaamheden en voor zijn voeding zorgen. De vrouw van haar kant zoekt een beschermer en een helper, die haar de levensbehoeften verschaft, die zij zichzelf niet kan bezorgen, kleeding, behuizing, enz. Doch eenieder is doordrongen van de overtuiging, dat de familiebelangen ver uitgaan boven de persoonlijke en dat die dus op de

eerste plaats gediend behooren te worden. Een huwelijk waardoor dit primaire doeleinde het best bereikt wordt, zal men daarom als het eervolste en begeerlijkste middel daartoe beschouwen. Zeker, misbruiken zijn niet uitgesloten, doch men hoede zich voor overdrijving. De algemeene toestand is zoo, dat de meesten zich gewillig neerleggen bij de keuze door de ouderen gedaan en dat de huwelijken over het algemeen goed zijn. (Vgl. H. Geurtjens, Uit een vreemde Wereld, blz. 335 e.v.).

2e. Een tweede bezwaar is, dat de harta-betaling buitensporig hoog is. Dat kan in sommige gevallen waar zijn, doch in het algemeen is dit meer schijn dan werkelijkheid. Bij de huwelijken tusschen *jan-oer-mang-ohoi*, die toch verre in de meerderheid zijn, worden de eischen vaak zeer hoog opgedreven; men houdt zich groot ! Doch bij de betaling bindt men in en geeft de noodige kortingen of schuift de afbetaling op de lange baan. Drukt de last werkelijk te zwaar, dan kan men nog zijn toevlucht nemen tot de verschillende instellingen van onderling hulpbetoon, die we reeds bespraken. Bovendien heeft men dan nog de *nafdoe*-instelling: de jonge man kan trouwen, maar moet bij zijn schoonvader „dienen", d.w.z. dat hij bij hem als kind des huizes inwoont, totdat er voldoende van de harta is afbetaald. Ook in dezen handel is niet alle bedrog uitgesloten, maar wijl daarbij gewoonlijk de belangen van de geheele familie gemoeid zijn, zijn er ook steeds meerderen om er voor te waken dat een minder snuggere niet te zeer wordt beet genomen.

3. Een ander verwijt is, dat de jongelui vaak te lang moeten wachten, eer ze kunnen trouwen, hetgeen inzonderheid bij het voorkeur-huwelijk kan voorkomen. Dit bezwaar is zeker van ernstigen aard. Het *jān*-schap en het *jan-oer—mang-ohoi*-schap hebben echter heden ten dage al zooveel van hun invloed ingeboet, dat het maar zelden meer gevoeld wordt. Eertijds wisten de jongelui in zulk geval toch nog eenigszins van den nood een deugd te maken; ze zwermden uit naar andere eilanden, waar ze hun werkkracht tegen behoorlijke vergoeding uitwisselden, en het reizen en het verkeer met vreemden werkten ontwikkelend op hun geest en karakter.

4e. Een minder ernstige tegenwerping is, dat er met het bespreken der harta-zaken veel kostbare tijd verloren gaat. Tijd is geen geld voor deze menschen; in elk geval vormen deze besprekingen een zeer geschikte vulling voor hun lange avonden en de zondagen, waarmee de ouden anders ook geen raad weten.

Tegenover deze bezwaren staan echter ook verschillende voor-

deelen, welke men bij de beoordeeling niet over het hoofd mag zien:

1e. Door de harta-uitwisseling worden artikelen in ruilverkeer gebracht volgens een systeem, dat niet gemakkelijk afpersing of bedrog toelaat. Achter den eenling toch staat steeds het familieverband. Door deze instelling heeft zich een stelsel van onderlinge hulp ontwikkeld, dat van groote economische waarde is om nood en ellende te keeren.

2e. De zware harta-uitwisseling of de daaruit voortvloeiende zware boete-bedreiging vormen een sterke rem tegen de ontucht.

3e. Eveneens is zij een voortreffelijke versterking van den huwelijksband. De gevolgen der echtscheiding zijn zeer bezwaarlijk ook voor geheel het familieverband, zoodat men alles in het werk zal stellen om zulk een ramp te voorkomen en gebeurlijke oneenigheden tusschen de echtelieden weer bij te leggen.

4e. Ook is het aan deze adat te danken, dat veelwijverij slechts zelden voorkomt, wijl ook het algemeen belang der *fām* daartegen in verzet komt. Alleen onvruchtbaarheid der eerste vrouw kan een tweede huwelijk billijken.

5e. Deze instelling heeft den Keiees arbeidzaamheid en spaarzaamheid geleerd. Men moest er immers steeds op bedacht zijn, door arbeid, houtkappen, het maken van prauwen, e.d. den harta-schat te vergrooten. In de *rahan jām,* waar deze schatten bewaard werden, stichtte hij zich een verplichte spaarbank, waar ze veilig tegen verkwisting werden opgeborgen. Het is aan dezen prikkel tot arbeid te danken, dat de Keiees ver uitsteekt in werkpraestaties boven de bewoners der omliggende eilanden, die hem bovendien, ondanks zijn minder vruchtbare gronden, tot een grooteren welstand voerde.

Men kan dus niet ontkennen, dat de Keieesche huwelijksadat zeer veel goeds inhield voor deze samenleving. Doch de tijden veranderen. Dit geldt ook in uiterst sterke mate voor dergelijke volken, sedert zij in aanraking kwamen met zeer krachtige vreemde invloeden van Europeesch bestuur, Christendom en Islam. Ook deze adat ondergaat dien invloed, zal wellicht daarvoor bezwijken. Moet men dat betreuren? — Neen, indien bij stijging van het beschavingspeil deze adat zich aan de veranderde omstandigheden weet aan te passen, vooral in zijn uiterlijke vormen. — Ja, indien daarbij ook verloren zou gaan het saamhoorigheidsgevoel, dat deze huwelijkksadat heeft opgebouwd tot groot welzijn van het Keieesche volk.

ETHNOGRAPHISCHE BIJZONDERHEDEN VAN ENKELE AMBONSCHE NEGORIJEN (± 1930).

DOOR

H. J. JANSEN[1]).

Negorij Hatoe.

De bangsa radja is in deze negorij: Hehalatoe.

De negorij is verdeeld in 3 soa's; de soa Sehoewat behoort tot de oeli-siwa, de soa's Maloepan en Hatoelessi tot de oeli-lima.

De soa Sehoewat. Bangsa kapala soa Hehamoni, omvat de roemah's:

Salamahoe (oepoe: sala; oepoe mara: hoa).
Hehamoni (oepoe: moni; oepoe mara: hoa).
Lesteroe (oepoe: teloe; oepoe mara: hoa).
Tipawaël (oepoe: tipa; oepoe mara: hoa).
Palaïn is lenjap (= uitgestorven).

De soa Maloepan. Bangsa kapala soa Risamasoe, omvat de roemah's:

Risamasoe en Tahoeli (oepoe: lessi; oepoe mara: maloepan; teoen: Lamalēnē).

De soa Hatoelessi. Bangsa kapala soa Picaulima, omvat de roemah's:

Picaulima (oepoe: pica; oepoedjodjaro: asé; oepoe mara: hata).
Hehalatoe (oepoe: patti; oepoedjodjaro: seoe; oepoe mara: moal).
Manuputti (oepoe: manoe; oepoedjodjaro: oko; oepoe mara: hata).
Lenahatoe [Lenahatoe pono, Lenahatoe teboekoe, Lenahatoe consina] (oepoe: lena; oepoedjodjaro: asé; oepoe mara: hata).

---

[1]) Gegevens uit bestuursnotas van den Heer Jansen, destijds (± 1930) Assistent-Resident te Ambon. Vgl. ook diens gegevens in den 36en Adatrechtbundel (1933).

De bangsa radja Hehalatoe is afkomstig van Seri Kombello. Toean tanah: Risamasoe. Kapitan Hatoelessi: Risamasoe. Malessi: Picaulima. Negeri lama: Hatoelessi. Risamasoe is afkomstig van Ternate; Picaulima afkomstig van Soela. De baeleo is genaamd: Ta ilané en Ta amané.

De negorij heeft als grenzen van haar gebied de doesoen van Ongkiehong; met Tawiri verder de goenoeng Kadera en met Lilibooi de rivieren Waimeten en Simadora, tusschen de Tandjoeng Hatoerele en Hatoeporo.

De negorij geeft op als het gebied van de negorij Laha: het gebied beslagen door haar woningen. De negorij Laha zou ontstaan zijn op dezelfde wijze als de burgerkampongs Larike en Hila, n.l. uit vreemde elementen die zich vestigden bij de oudtijds hier bestaan hebbende Portugeesche vestiging.

De anak makain (aanverwanten verder dan de 3de graad van vrouw's zijde) ontvangen bij het papar gigi, indien zij het afvijlsel toonen, een ring. Trouwt een der anak makain, zoo wordt hem de toegang tot het huis verhinderd door een stuk doek; de toegang moet de anak makain inlossen met een ring. Richt een der anak makain een huis op zoo is degene wiens anak makain zij zijn, gerechtigd de vlag bij de voltooiïng op het dak te plaatsen. Hij ontvangt voor de bemoeienis een ring of een mata sago.

Onder de tiang berkaté van het huis wordt een stuk lood begraven. Zwangere vrouwen mogen niets in een slendang dragen. Slapen verschillende personen in een huis dan moeten ze allen in een verschillende richting zich uitstrekken, opdat de dieven niets zullen kunnen stelen. Het slapen met het hoofd naar de zee is niet goed, omdat de voeten dan „indjak goenoeng" en deze moeten „indjak laoet". Gestorven zwangere vrouwen of in het kraambed gestorven vrouwen legt men een sleutel op de navel alvorens ze te begraven.

Het hoofdmiddel van bestaan in de negorij Hatoe is het stoken van suiker, verder sagokloppen, doesoen- en kebonopbrengst en jacht. Visscherij wordt betrekkelijk weinig uitgeoefend; alleen met lepa-lepa's en dan nog bijna allen van klein model.

Lieden die uit de negorij gaan nemen wat water uit de negorij mee om in den vreemde als medicijn te gebruiken.

Pemali plaatsen zijn: Kamoala, menschen kunnen hier verdwijnen. Heer van de plaats is Hehamoni; verder Kotta, men mag er niet luid spreken of men wordt zoo omgeven door wolken dat men verdwaalt. Er is een bamboestoel die, wanneer men er in kapt, ziekte

veroorzaakt. Heer van de plaats is Lenahatoe. De setan van Hatoe is Boeré; hij veroorzaakt cascado en neemt veelal de gedaante aan van een varken. Vroeger was er een zekere Loelé, zóó sterk dat hij een schip van uit de zee tilde en op land plaatste waar het tot steen werd: de batoe kapal van Hatoe. Zijn schild was 9 depa, hij huisde te Air laka.

De oelis siwa van Hatoe komen uit twee vijvers, de kolam's Hoewel Soplanit en Hoewel Hehamoni. Zij waren oorspronkelijk hemelaanbidders. Zij kwamen achtereenvolgens uit de vijvers te voorschijn, zij spraken af dat wie het laatst uitkwam radja zou zijn. De laatst uitkomende was no. 99 hij had groote ooren en daarom wilden zij hem niet tot radja en doodden hem. Deze oeli siwa wilden oorlog voeren met de oeli lima; de oeli lima wierpen evenwel stokken op den grond, die direct in slangen veranderden, deze slangen vormden een buig waarover de kapitan der oeli siwa had te gaan om de oeli lima te bereiken. Toen deze kapitan evenwel op het midden van de slangenbuig was, kronkelden de slangen weg en viel de kapitan in het water en verdronk. De oelis lima en oelis siwa maakten daarop vrede.

Laha.

Grenzen: de Wari Lawa tot de Goenoeng Oela pēlē en vandaar de Wai Latoe.

Laha beteekent: in de schoot zitten, bijv. van een kind dat tusschen de knieën van zijn vader zit (misschien een figuurlijke uitdrukking voor het feit dat de inwoners van Laka z.g. „orang kediaman", opgezetenen zijn).

De tiang pertama van een huis wordt o.a. met reukwater besproeid en moet tegen den morgen worden geplaatst.

In de kozijnen van de huizen worden met de pinnen tegelijk rood en wit doek ingedreven.

Malamaita is de vrouw van een getrouwde man met den echtgenoot van de zuster van haar man.

Zwangere vrouwen mogen niets om den hals dragen. Het is den echtgenoot van een zwangere vrouw verboden dieren te slaan. Voor het verlichten van een bevalling worden deuren en ramen, kisten en kasten open gezet. Op de navel van de jonggeborene wordt niets anders dan gekauwde daoen sirih gelegd. Van een doode wordt denzelfden dag dat hij gestorven is de slaapplaats afgebroken. Vrouwen in zwangerschap of kraambed gestorven begraaft men met een spijker of een geldstuk op den navel.

Hoofdmiddelen van bestaan zijn vischvangst en het vlechten van rotanmanden.

Lilibooi.

Volgens beweren grensde Lilibooi oudtijds met Larike aan het strand Taniwel titoeng en niet Hative besar. De lieden van Alang Hatoe, Laha en Tawiri worden door de lieden van Lilibooi als „orang kediaman" beschouwd: de lieden van Alang, komende als vreemdelingen van Hatoe Alang (Hoamoal) en die van Hatoe van Piroe; de lieden van Laha en Tawiri als vreemdelingen van allerlei afkomst (meest Ternataansche) wonende om de Portugeesche vesting te Laha.

De naam der baileo is: sama soeloe pessı lia siwa.

Den echtgenoot van een zwangere vrow is het verboden: zich te scheren, een net op den schouder te dragen, een kain om den hals te dragen, klappers te kloven of visschen met groote oogen (ikan mata boelan; ikan gira) te eten. Wanneer in een huis een bevalling zal plaats vinden, moet alle vischgerei en alle gereedschap buitenshuis gebracht worden, opdat een en ander niet „selawar" worde, d.w.z. ongeschikt voor verder gebruik, daar de kracht er uit is.

Hoofdmiddelen van bestaan zijn het planten van tuingewassen n.l. kasbi (papeda kasbi verdringt meer en meer de papeda sago); koeliediensten bij de tokohouders op Ambon; opbrengst van de doesoens en varkensteelt. Visscherij is niet van belang; eenige handel wordt gedreven op de hoofdplaats.

In Lilibooi waart een wezen rond, hetwelk door een snorrend geluid iemands dood van te voren voorspelt. Het is een van de hoofden van Lilibooi uit den tijd dat de lieden van Lilibooi nog heidenen waren. Deze persoon ging naar Holland om daar een feest bij te wonen; hem werd in Holland een been afgeschoten.

Negeri di Bawah.

Het complex der Negeri-di-Bawah omvat de negorijen Latoehalat en Silalē (bijeen genoemd omdat ze één patoewanan bezitten), Noesanivē en Amahoesoe. Noesanivē is een erfelijk radjaschap (oudtijds het eerste in rang op Lei-Timor), Silalē een erfelijk pattischap en Amahoese en Latoehalat erfelijke orangkajaschappen.

Als grenzen van het geheele gebied mogen gelden: een lijn van de kolenloods naar de top van de Goenoeng Nonna (deze grens in geschil met Oerimessing) en verder een lijn naar de Pohon poelé tjap

(een semi-vast punt) en vandaar een lijn naar de benedenloop van de Air doea.

De grens tusschen eenerzijds de negorijen Latoehalat en Silalē (één patoewanan) en de negorij Noesanivē anderzijds, zijn vastgelegd bij het rapport eener grenscommissie. De grens van Noesanivē met Oerimessing eveneens. De grens tusschen Noesanivē en Amahoesoe is in geschil. Amahoesoe geeft als grenspunt op de „Batoehanjoet", Noesanivē de Waai nener. Valentijn (Amb. zaken blz. 122) geeft aan de Waai Inner met welke rivier wel dezelfde zal bedoeld zijn als de Waai nener. Rumphius landbeschrijving geeft uitdrukkelijk de Waai nener als grens aan.

Negorijnamen:

Latu-halat: Latu = Vorst; Halat = Westen.

Silalē t.r. Séi-lali: Séi = Wie, Die; Lali of Lalali, Laholi = Wachten. De inheemsche verklaring van de negorijnaam is dan ook „orang djaga laboean".

Noesanivē t.r. Noesa-niwel: Noesa = eiland; Niwel = Klapper. Valentijn ook Noesanivē = Klappereiland.

Amahoesoe: volgens enkelen uit Ama = Vader en Hoesoe = Jongere; volgens anderen uit Aman = Dorp en Hoese = Jagen, dus: het jagersdorp.

Het gebied der negeri di bawah omvat de zuidelijke uitloopers van de Goenoeng Nonna (vgs. plaatselijk beweren zoude deze berg zoo heeten wijl deze, van Halong uit gezien, zich tegen de lucht afteekent als een slapende vrouw) Het gebied van Silalé aan de overzijde van de baai in het Hatoesche en het Lahasche zal bij deze negorijen worden behandeld.

Verder rekent de negorij Latuhalat tot haar gebied de Lucipara en Schildpadeilanden, daar de bladeren van de pemali-bamboestruik op de uiterste punt van de Tandjoeng-Noesanive, die in zee vallen, door den stroom worden gevoerd naar deze eilanden en daar aandrijven. Deze Tandjoeng werd mij genoemd de generator van deze eilanden. Lieden (vnl. Binongkoreezen) die deze eilanden willen bezoeken van uit het Ambonsche, varen dan ook steeds van deze tandjoeng af. Zij laten ook steeds in het pemali-bamboeboschje een witte kip los en voorzien dit boschje van sirih-pinang alvorens de reis te ondernemen.

Latoehalat en Silalē hebben één kerkgebouw en één schoolgebouw beiden staande in Latoehalat. Het kerkgebouw en het schoolgebouw van de negorij Noesanive staan in kampong Eri. Amahoesoe heeft een eigen kerkgebouw en een eigen schoolgebouw. Baileo's staan in

geen der negorijen. De negorij Noesanive is op het oogenblik bezig een regentswoning te bouwen. In Latuhalat is men bezig een nieuw kerkgebouw op te richten. Verdere gebouwen van eenig aanbelang bestaan in deze negorijen niet (behoudens het radiostation en de vuurtoren op de goenoeng Kapal beide gelegen in de patoewanan van de negorij Latuhalat op door het gouv. afgekocht terrein).

De huizen zijn alle ingedekt met atap en voor het overgroote deel met atap- of gaba² omwanding; enkele zijn voorzien van half-steenen muren en omwand met planken.

Het eenvoudigste huizenmodel is hier de z.g. roemah tiang boengang². De nok wordt bij dit huizenmodel onmiddellijk gedragen door een midden door het huis loopende rij tiangs, vandaar de naam (boengan = nok); vanaf deze nok loopt het schuine dak opgehouden door kleinere tiangs van ± 1 à 1½ M. hoogte. Een eenigszins betere woning biedt de roemah tanam tiang; het geheele dak wordt hier gedragen door de stijlen van het huis en er is sprake van behoorlijke nok- en dakverbindingen. Is zulk een roemah tanam tiang van gaba² omwanding voorzien dan wordt zulk een huis naar de latten waartusschen de gaba² zijn geklemd „roemah regel" genoemd. Zijn de huizen voorzien van half-steenen muren en met planken omwanding dan verkrijgt men de roemah setengah batoe, de woning der meer gegoeden.

De huizen worden gewit, niet met kalk doch met witte aarde. Een weinig uitvoer dezer witte aarde naar de hoofdplaats Ambon heeft op bepaalde tijden plaats (bijv. tegen Kerstmis voor het witten der graven). Het wegwaaien van de atappen der dakbedekking bij hevigen wind wordt voorkomen door geheele gedroogde gemoetoebladeren over de atap heen te leggen.

Ceremoniëel bij huizenbouw: het begraven van eenige centen onder de tiang berkaté (de hoofdstijl aan de oostelijke zijde: „sebelah matahari naik"); over de te begraven centen wordt eerst een gebed uitgesproken; het binden van 2 centen aan de tiang berkaté (later worden deze centen naar het offerblok in de kerk gebracht; het plaatsen van de hoofdstijl tegen den morgen, liefst bij hoogen vloed. De huizen-bouw geschiedt voor 't meerendeel nog steeds in masohi.

Het huisraad (Valentijn blz. 162-164) is nog steeds een mindere en armelijke imitatie van de inventaris van een indo-europeesche woning. Vermelding verdienen naast de zaken door Riedel (blz. 63 S. en K.-harige rassen) genoemd: de tapalag, een soort balé² van

gaba²; de kooi, een soort houten bed; de strado een soort balé² van hout. Op de slaapplaatsen liggen matten en in enkele gevallen kapokmatrassen. Hoofdkussens worden algemeen gebruikt. Vroeger werden deze kussens opgevuld met de bloempluimen van alang², tegenwoordig met kapok.

Keukenmeubelen en keukengerei: de dego², een soort aanrecht; de para², een soort bordenrek zoowel in staande als in hangende uitvoering; de dego² dient voor het bereiden van spijzen, de para² voor het opbergen van de spijzen en van het keukengerei. Het keukengerei bestaat, behoudens eenig gerei van europeesch of chineesch makelij, vnl. uit: de sempé-blangan van Ouwsch aardewerk. De sempé is een konische bak, hij komt voor in verschillende grootten, heeft echter constant denzelfden vorm; de blangan is een dikbuikige kruik met zeer wijden hals, komt voor in drie vormen: de blangan angko-air met langen rechten hals (veelal) geglazuurd met damar, de blangan papeda met korteren hals ongeglazuurd, de blangan koekoesan met konischen hals, de tadjela, een soort van kwali van aardewerk. Voor de bewerking van sago wordt o.a. gebruikt: de tatohi, een soort zeef van bamboe om de ampas van het meel te scheiden; de aro², een soort roerstok om de papeda om te roeren, in de vorm van een pagaai; de gatta², langtandige vorken van bamboe om de papeda over te scheppen. Verder worden nog gebruikt de sendok tempoeroeng, een lepel van klapperdop en de sendok koelit bea, een lepel gemaakt van een schelp.

Vnl. van Soja worden gekocht njiroe; van Hitoe en Wakal njiroe besar. De gewone njiroe is een mand met opstaande rand van bamboe of rottan, welke rand kakahir wordt genoemd; de njiroe besar hebben meer den vorm van een platte wan. Andere manden, bakoels, worden in de negorij zelve vervaardigd of gekocht van lieden van Tolehoe, van welke ook de lessa — een soort lage tafeltjes gevlochten van de nerven van palmbladeren — worden betrokken. Vroeger ontbrak in de Ambonsche keuken veel van het genoemde gerei en werd hiervoor in de plaats van wijde bamboe's gebruik gemaakt, die men nog voor deze doeleinden in de tijdelijke doesoenwoningen (poperisa's) bezigt.

Het bereiden van vuur en de verlichting. Vroeger werd instede van de nu algemeen in zwang zijnde lucifers gebruik gemaakt van de oenar. De oenar bestaat uit twee gehalveerde bamboe's waarvan de eene wordt voorzien van een inkerving en onder deze plaats van inkerving een weinig zwam of andere licht ontvlambare stof ge-

legd; op de plaats van de inkerving wordt de andere bamboehelft op zijn kant — die een weinig is aangescherpt — met kracht heen en weer bewogen; het ontstane gloeiende afschrapsel valt, zoodra de inkerving door en door is, op de licht ontvlambare stof en doet deze ontbranden. Na de oenar kwam de tondeldoos in zwang. Tegenwoordig wordt de oenar in de tijdelijke doesoenwoningen en op de jacht nog gebruikt.

De vroegste wijze van verlichting nog bekend, was het branden van damarkaarsen. Een stuk damar werd verhit en lang uitgerold en daarna omwikkeld met pinang- of andere bladeren en omwoeld met touw; daarna werd eenig klappervezel bij wijze van pit op de damar gelegd en aangestoken. Later kwamen in zwang kaarsen van fijngewreven en goed dooreengeknede bintangor, kemiri of kanarinoten of ampas klappa; een dergelijke kaars, nog wel in gebruik, wordt kandjoli genoemd.

Verder kwam in gebruik een soort patent-olie licht. Instede van patent-olie werd gebezigd klapper of kanari-olie en instede van de vlottertjes van papier een vlotter van gaba^2-merg, met als kousje een stuk katoen. Daarna kwam in zwang de palita, een vierkante blikken bak met omgebogen randen gevuld met olie en aan de vier hoeken bij wijze van kousjes stukjes katoen; daarna de flesch petroleum met ingestoken kous van katoen en de petroleum-lamp en gasoline-lamp in zijn zich wijzigende vormen.

De maaltijden worden vrij geregeld driemaal per dag genuttigd. Het ongeregeld eten is in deze negorijen reeds uitzondering geworden. De maaltijden worden over het algemeen genuttigd 's morgens ± 8 uur, 's middags ± 1 uur, 's avonds ± tusschen 7 en 9 uur. Het ontbijt bestaat gewoonlijk uit sago-lempeng met visch en een weinig van de vorigen dag overgebleven sajoer of koea; verder thee of koffie of, bij gebrek aan deze, warm water. Het middag-eten bestaat uit papeda met zure of andere vischsausen (koea) en sajoers (bij welke jonge genemoebladeren een groote rol spelen). Het avondmaal bestaat wederom uit papeda of koude papeda, oebi e.a. aardvruchten en sago-lempeng. De spijzen worden gekruid o.a. met spaansche peper (tjili) echter bij lange na niet zoo sterk als bij Javanen en andere Ind. volken. Voor het bereiden der sausen wordt gebruik gemaakt van azijn bereid uit palmwijn. Papeda wordt bereid door het gezuiverde sagomeel te overgieten met kokend water. Sagolempeng worden bereid door de roodgloeiend gestookte sagofor-

nuizen te vullen met gezuiverd sagomeel, zijn de fornuizen bekoeld dan zijn de lempeng gaar.

De versierselen zijn die genoemd bij van Hoevell (Amb. m. b. d. Oeliassers; blz. 85). Van de versierselen genoemd bij Valentijn worden vele nog als poesaka bewaard en een hoogst enkele maal bij een adatfeest nog wel eens gebruikt. De mannelijke bevolking gebruikt als eenig versiersel ringen van zilver of goud-alliage. Oorringen worden in deze negorijen door de mannen niet meer gedragen. De vrouwelijk bevolking — uitgezonderd die uit de hoofden geslachten of getrouwd met „orang berpangkat" — is het slechts geoorloofd versierselen te dragen zoolang zij ongehuwd zijn. Bij feestelijke gelegenheden worden een kam en haarspelden van zilver of goud gedragen, bij kerkgang een kam van schildpad en effen zilveren haarspelden met zwarten knop van steen of git. Kraboe's, een soort van oorknoppen, worden bij feestelijke gelegenheden gebruikt; alsdan worden ook rondom de kondé bloemen gestoken. De sierknoopjes om de nauwsluitende mouwen zijn steeds 14 in getal, 7 voor iedere mouw. De haren worden steeds glad achterovergestreken gedragen met kondé's van verschillende vorm; bij feestelijke gelegenheden of kerkgang de z.g. kondé bok waarbij het haar eenigszins met een vouw in de hals ligt. Een ander wijze van haar opmaken is slechts geoorloofd voor diegenen die door de kennis van het Nederlandsch gerechtigd zijn tot het dragen van Europeesche kleeding.

De haren worden geglansd met was en klapper-olie en de bladeren van de kajoe baroe of waroe, die een wasachtige uitscheiding aan de oppervlakte vertoonen. Om de haren zacht te maken worden ze veelal 1 uur voor het wasschen ingewreven met santen van klapper. Haarverven in den eigelijken zin van het woord is onbekend. Als reukwerk worden behalve de ingevoerde soorten gebezigd de boenga rampa bestaande vnl. uit: bladeren van de welriekende pandan (pandan latifolus), kanangabloesem, beenga tandjong en boenga menor (melatti).

Het kleuren der nagels komt alleen voor bij kinderen. Het rechtvijlen der tanden (papar gigi) raakt meer en meer in onbruik. Vroeger geschiedde het scheren van het aangezicht met glasscherven tegenwoordig meest met scheermessen. De okselharen worden veelal uitgetrokken; om de operatie te vergemakkelijken worden de oksels daartoe eerst ingesmeerd met kalk. De schaamharen worden niet uitgetrokken, volgens beweren uit vrees voor impotentie. Het lichaam wordt gepoederd met poeder bereid van een zachte steensoort de z.g.

batoe bedak, die in een rivier niet ver van de Amahoesoesche wordt gevonden en niet mag worden verkocht, maar aan een ieder die er om vraagt om niet moet worden geschonken. Met deze bedak en ook met asch en fijn zeezand worden de tanden gepoetst. Naast het gebruik van zeep komt ook voor het gebruik van kajoe saboen (zeephout). Tatouage komt voor op dezelfde wijze als in het westen als een soort zeemans- en soldaten-adat, is echter niet meer levende als volksgebruik. Speciale motieven worden dan ook niet meer gevonden. Veel prijs wordt gesteld op een europeesche, a.h.w. semietische neus en daarom wordt bij pasgeboren kinderen de neus steeds aanhoudend uitgetrokken en naar boven gewreven, een platte neus wordt beslist onsierlijk geacht. Het hoofd van jonge kinderen wordt gewreven en gedrukt om het hoofd te vormen en de fontanellen spoedig te doen sluiten uit vrees dat kwade invloeden (masoek angin etc.) zich tot het hoofd toegang zullen verschaffen. Hiertoe wordt ook de kruin bij pasgeborenen veelal toegedekt met muskaatnootschil of met een lapje met azijn en asch. Vroeger werden kleine kinderen geheel ingewikkeld met stroken katoen (bedong); deze gewoonte wordt in de besproken negorijen door de meesten niet meer gevolgd. Oude voorwerpen, poesaka geworden, mogen niet worden verbrand of op andere wijze vernietigd, maar moeten bij in onbruik geraken worden begraven of een der oudsten bij zijn dood in zijn graf worden meegegeven, wat vaak geschied omdat veelal wordt ondervonden dat van deze oude voorwerpen onheil uit gaat.

Kleeding. Vroeger liepen de niet-schoolgaande kinderen allen naakt, als in andere negorijen, tegenwoordig echter wordt dit meer en meer uitzondering. Het op straat zich vertoonen van volwassen mannen in ontbloot bovenlijf komt in deze negorijen niet meer voor, evenmin het zich op straat vertoonen van vrouwen slechts gekleed in kain dada (over de borsten onder de armen geknoopte sarong). De meeste lieden dezer negorijen schamen zich zelfs in de doesoens voor zulk een kleeding. Slechts een enkele burger loopt in de doesoens nog rond met ontbloot bovenlijf; over het algemeen kan gezegd worden dat in deze negorijen de bevolking, ook onder rasgenooten, zich tegenwoordig schaamt zich onvoldoende gekleed te vertoonen. Voor hoofddeksel worden hoeden en petten van europeesch model gebezigd, slechts ouderen van dagen bedienen zich van een doek (ikat poro) voor hoofdbedekking. Voor werk buitenshuis wordt veelal van toedoengs gebruik gemaakt; deze toedoengs worden in de negorij zelve vervaardigd, ook wel van andere negorijen inge-

voerd. Men onderscheidt twee soorten, een gemaakt van bamboe en een van nipahbladeren. Voor voetbedekking wordt veelal gebruik gemaakt van z.g. taroepa's gemaakt van de bladscheede (sahani) van de gemoetoe.

Onder de *genotmiddelen* neemt de pinang een eerste plaats in. Het gebruik wordt makan pinang genoemd. De bak waarin de ingredienten voor het makan pinang worden bewaard en aangeboden wordt evenwel tempat sirih genoemd. Deze tempat sirih speelt een rol bij alle mogelijke adatformaliteiten. Het samen pinang eten beduidt verzoening; het tempat-sirih-aanbieden is de meest gebruikelijke gastvrijheidsuiting. De ingredienten voor de sirihpruim zijn pinang (bij gebrek waaraan het oog van oude klappervruchten, klapperschors of de schors van kajoe-oi wordt gebezigd) sirihbladeren tabak en kalk. Voor tabak wordt in de sirihpruim meestal en bij voorkeur javaansche tabak gebruikt (voor pijp en sigaret van kikirblad meestal en bij voorkeur Boeroe-tabak).

Verder worden als genotmiddelen gebruikt de alcoholhoudende sageroe (gegiste palmwijn) en de sterke dranken koolwater, arak en jenever. Het koolwater is een distillatie-product van het sap van de gemoetoe (Arènpalm) of de klapperboom (als de beste geldt die gestookt uit het sap van de klapperbloemtros en overgehaald over een herten-foetus). Het arak wordt ingevoerd van Java, de jenever van Europa en ingekocht op de hoofdplaats. Het meest wordt misbruik gemaakt van sterke drank in de negorij Amahoesoe, het minst in de negorij Noesanive. Verder mogen als genotmiddelen worden genoemd, naast thee en koffie, thee van gember, geconfijte gemoetoe-vruchtjes en globa-soorten. Gardemompitjes worden als mondverfrissching (vnl. gedurende den kerkdienst) gebezigd. Bij vermoeidheid wordt het lichaam gewreven met daoen gatal (een blad met brandnetels).

Behoudens de aangestelde hoofden en het verschil tusschen burgers en negorijlieden bestaat eigenlijk gezegd geen *standsverschil* meer. Uit het tijdperk dat slaven mochten gehouden worden is nog over, dat de afstammelingen van deze vroegere slaven nog tot op den huidigen dag gehouden zijn van een voorgenomen huwelijk kennis te geven aan de afstammelingen van hun vroegere meesters en dat deze gehouden zijn hen bij te staan in de onkosten die dit huwelijk met zich brengt. Verkeeren dergelijke slavenafstammelingen in moeilijkheden zoo zijn ook de afstammelingen der vroegere heeren gehouden hen bij te staan. Uit een nog vroeger tijdperk bestaat nog

een zekere ondergeschikte verhouding (die zich echter enkel demonstreert bij adat formaliteiten) van enkele familie's tot andere familie's door welke zij tot dati's werden verheven en van wie zij hun teoen, oepoe, etc. ontvingen.

Een gehuwde vrouw mag niet samen eten met haar schoonouders; een gehuwde vrouw mag niet samen eten, zelfs niet etende gezien worden door den echtgenoot van de zuster van haar man. Bij gehuwden mogen de familieleden van de vrouw, niet in het huis van de vader van de man verkeeren, voordat aan bepaalde adatformaliteiten is voldaan (i.c. antar pemali; vide huwelijksgebruiken).

De aanduiding van europeesche vreemdelingen is ong-toea (orang toea) ook al is de aangeduide een zeer jong persoon; jonge meisjes worden aangeduid door de term djodjaro, jonge mannen door de term ngongaré; de oudere getrouwde vrouwen door de term inamataéna; de aanspraaktitel voor familiehoofden is oepoe.

Familiebenamingen opgaande lijn:
1ste gr. (vader): bapa.
2de gr. (grootv.): tètè.
3de gr. (overgr. v.): mojang.
4de gr. (betovergr. v.): tètè mojang.
5de gr.: toa.
6de gr.: tohala.
7de gr. en verder: nènèk mojang.

Familiebenamingen neergaande lijn:
1ste gr. (kind): anak.
2de gr. (kleink.): tjoetjoe.
3de gr. (achterkl. k.): tjètjè.
4de gr.: tjitji.
5de gr.: tjatja.
6de gr. en verder temoeroen.

Vaders(moeders)zuster: oea, moei.
Vadersbroedersechtgenoote: oea.
Vaderszustersechtgenoot: waté.
Moedersbroedersechtgenoote: moei.
Moederszustersechtgenoot: oom, tihoe.
Vaders(moeders)broeder: waté, tihoe, oom.

} hierover bestaat geschil, de een legt scheiding tusschen vader- en moederszijde in het gebruik der verschillende termen, de ander niet.

Aanverwanten.

Aanverwanten: ipar, konjadoe, nihi bakoesin (cousin).
Schoonvader(moeder): bapa (mama) mantoe.
Schoonzoon(dochter): anak mantoe.

Het volksgeloof neemt aan dat vroegere generaties veel krachtiger waren (verhalen over het bouwen van groote steenen sero's etc.), door aanname van het christendom is volgens het volksgeloof de geur van het geslacht zuiverder geworden maar de lichaamskracht is geminderd. Wordt beweerd dat heidenen, christenen en mohame-

danen ieder een afzonderlijke geur van zich geven; het sterkst zouden de heidenen ruiken, minder sterk de mohamedanen (door het wierook offeren) en het minst en het zuiverst de christenen (door het doopwater).

Sterk is nog het geloof aan „potong kapala": de angst dat op sommige tijden (vooral in den tijd van het rijpen der tjengké) bepaalde personen rondgaan met het doel te moeskoppen. Het geloof aan het benoodigd zijn van koppen door het gouvernement voor het uitvoeren van grootere werken leeft nog steeds, hoewel reeds meer als onbepaalde angst dan als vast geloof. Het geloof aan het zich op bepaalde tijden manifesteeren der voorouders is nog steeds levendig (vide: het geloof der christen-amboneezen).

Het bepalen van voorteekens alsook het onderzoek naar de toekomst (hela mawé) geschiedt door het door deskundigen laten lezen uit een gespleten klapper, een doormidden gesneden stuk gember, een geslachte kip of uit andere zaken bij Riedel (sl. en kr. harige rassen) vermeld; het bepalen van gunstig of ongunstig geschiedt verder ook door het afmeten van de arm door de uitgestrekte hand of door de breedte van een vinger op de lengte van een andere vinger te meten en tallooze andere wijzen van meten en tellen, allen herinnerende aan het vaderlandsche knoopentellen; een overschot geldt bij dit alles voor ongunstig, zoo ook het oneven getal; even, zonder overschot is het absoluut gunstige.

Den vooravond van het avondmaal wordt gevast, de mond wordt terdege schoon geborsteld en het inwendige lichaam gereinigd door azijn vermengd met scherpe kruiden te drinken; menstrueerende en zwangere vrouwen mogen niet aan het avondmaal komen; kinderen mogen tijdens het avondmaal de kerk niet anders dan met afgewend hoofd passeeren; het verbreken van de stilte in de negorij tijdens het avondmaal geldt als zwaar vergrijp. Tot den zondagsdienst hoort de zaterdagavond; op dien avond mag in de negorij geen feest gevierd worden; op zondagavond wel. Sterk wordt gemeend dat tegen het einde van het jaar en vooral voor kerstmis er ongelukken, doodslagen etc. zullen voorkomen en de stemming van het negorijvolk is in dien tijd ook eenigermate angstiger en gespannener dan anders. Bij de intrede van het nieuwe jaar treedt een algeheele ontspaning in en wordt vrijwel de geheele maand Januari feest gevierd, welke feestviering wordt besloten met het z.g. koentji januari op den laatsten dag of liever gezegd laatsten nacht van januari, wijl nimmer overdag maar steeds van zonsondergang tot zonsopgang wordt feest-

gevierd. Aan dergelijk feesten wordt in den voornacht slechts door de jongeren deelgenomen; volgens de heerschende opvattingen mogen de ouderen aan het feest niet deelnemen voor na het morgengekraai der hanen, terwijl het „bahagian" der jongeren juist nimmer bij lichtende dag valt. Wanneer een kind is op reis gegaan, wordt door de achtergeblevenen, telkenmale dat de familie aan tafel gaat, een portie ook voor den afwezige gereed gezet; dit wordt voortgezet zoolang men denkt dat de afwezige zijn bestemming nog niet zal hebben bereikt.

Zoolang het zoutvat op tafel staat, mag men zich niet van den disch verwijderen. Moet men zich evenwel beslist verwijderen, dan moet men een weinig zout nemen en, alvorens dit in de mond te steken, van de voorgenomen verwijdering kennis geven. Met zout mag niet worden gemorst, dit brengt ongeluk aan. Is men op zee en gebruikt men zout, dan moet men voorzichtig wezen, dat het overgebleven zout zorgvuldig wordt verzameld, want viel het in zee, dan zouden spoedig wind en storm opsteken. Wanneer iemand zijn bezoek zoolang rekt, dat de gastheer ongeduldig wordt, dan heeft hij slechts een weinig zout ongemerkt te strooien onder de stoel van den gast en zal deze daarop spoedig zich ongedurig voelen en opstappen. Bij vervloeking keert men het zoutvat om, breekt de gatta[2] (papeda-vork) doormidden, zet de huistrap omgekeerd of graaft men een graf op het huiserf en spreekt dit toe.

Een zwangere vrouw of een vrouw die een klein kind op den arm draagt, moet steeds met een parang of een mes loopen. Een zwangere vrouw mag niets in den rug hebben wat het kind kan beinvloeden, zoo mag men niet achter een zwangere vrouw heengaan, want het kind zou dan op de persoon die achter de vrouw langs ging, lijken. Evenzoo mag de zwangere vrouw niet voor iets zitten dat zwart berookt is, het kind zou zwart worden; niet voor een open deur zitten, het kind zou een groote mond krijgen, etc.. Zoo mag ook de zwangere vrouw geen klappers raspen (hetgeen een krassend geluid maakt), wil zij geen kind baren dat veel huilt; zich niet vroolijk maken over een aan een of ander lichaamsgebrek lijdend mensch, wijl alsdan dit lichaamsgebrek zou overgaan op het kind, waarvan zij zwanger is. Zij mag geen hond of kat slaan, wijl anders de nieuwgeborene straks plekken zou vertoonen of later zweren zou krijgen op de plaatsen correspondeerende met die waar zijn moeder het beest geslagen heeft; zij mag geen uit zich zelf afgevallen vruchten eten, wijl in dat geval de kleine steeds een wankele gang zal be-

houden en nimmer stevig op zijn beenen zal staan. Het beste middel om de bevalling te vergemakkelijken is het drinken van een aftreksel van de nageboorte van een kat en het hiermede besmeren van de handen.

Is een vrouw bevallen, dan mag ze 40 dagen niet anders dan op den rug slapen, mag 40 dagen lang haar haar niet kammen, 40 dagen lang niet naaien of vegen, 40 dagen mag ze zich slechts met warm water baden, 40 dagen lang geen zware spijzen eten (verboden zijn bijv. kalappa en kanari), zij moet 40 dagen lang een stijve band om de buik dragen, wordt 40 dagen lang berookt met een rookvuur. Na afloop van deze 40 dagen moet ze op een stoel zitten geheel omhuld met sarongs boven rood gloeiende steenen, waarop water wordt gesprenkeld. Na aldus geheel uitgestoomd te zijn mag ze haar gewone leven hervatten. Heeft een vrouw niet voldoende zog, dan moet ze in azijn gestoofde tamaté bladeren verorberen.

Gewoonlijk worden de kinderen één tot twee jaar gezoogd; het komt evenwel voor dat het zoogen wordt voortgezet tot de kinderen 6 jaar en ouder zijn. Verhaald wordt (hiervan kon door mij evenwel geen bevestiging worden verkregen) dat pleegmoeders die erg aan hun pleegkind waren gehecht, door herhaalde zuigpogingen van dit kind eindelijk melkafscheiding kregen en in staat geraakten hun pleegkind te voeden.

Is van een zoogende vrouw het kind gestorven en heeft zij geen andere kinderen om te zoogen, dan drukt zij, indien zij de zogvorming wil doen ophouden, haar borsten leeg op een paar sagobroodjes; deze met melk doorweekte sagobroodjes worden bij de stookplaats gelegd; zoodra de sagobroodjes opgedroogd zijn zullen ook de borsten van de vrouw opgedroogd zijn.

Wanneer een kind geboren is, wordt de navelstreng afgebonden, doch in de meeste gevallen niet doorgesneden, voordat de nageboorte tevens het moederlichaam verlaten heeft. De navelstreng wordt tusschen twee centen geklemd, afgebonden, op een stukje koenjit gelegd en daarna afgesneden met een aangescherpte bamboe (dit mag niet met een mes gebeuren). De twee centen waartusschen de navelstreng is geklemd geweest worden in het mandiwater van de jonggeborene geworpen en na het wasschen van het kind uit dit water genomen en bij de eerstvolgende gelegenheid in de peti-derma (het offerblok) in de kerk geworpen. De navel van de jonggeborene wordt verbonden na er een papje van asch en azijn op te hebben gelegd. De opgedroogde afgevallen navelstrengrest wordt be-

waard om later het kind tot afwerend medicijn te kunnen dienen.

De nageboorte wordt door de baker (mai beang) uitgewasschen en in een uitgeholde klapper (tempoeroeng) gedaan met 7 melattibloemen en 7 rijstkorrels. Vroeger werd de aldus behandelde nageboorte begraven en 7 nachten aaneen telkens een stuk damar gebrand op de plaats waar de nageboorte begraven was. Tegenwoordig echter wordt deze nageboorte tegen het vallen van den avond, door de naaste familieleden van den jonggeborene naar zee gebracht. Over de grens van de diepwaterlijn (air toebir) wordt deze nageboorte na met een steen verzwaard te zijn in zee geworpen. In het huis van de jonggeborene mogen geen lampen ontstoken worden, voordat de familieleden die de nageboorte wegbrachten zijn teruggekeerd. De lieden die de nageboorte naar zee brengen mogen bij het gaan en het terugkeeren niet rechts of links zien, wijl anders de jonggeborene scheel zou worden.

De *naamgeving* geschiedde vroeger op de wijze als bij Riedel (S. en K. rassen) vermeld. Tegenwoordig wordt even voor het doorsnijden der navelstreng door de mai beang aan de vader gevraagd welke naam het kind moet dragen; de ouders noemen deze naam en daarop zegt de mai beang, na het noemen van dien naam: „ik scheid U af van uw ouderen broeder".

Als een klein kind voor het eerst zal gaan loopen, worden al de kleine kinderen uit de buurt die reeds loopen kunen verzameld en worden zij gezamenlijk op nasi koening onthaald. Dit kinderfeest wordt genoemd nasi berdjalan.

Bij het intreden der *menses* worden oebi en patata's merah posso voor de meisjes. Tegen het aanbreken van den huwbaren leeftijd (± 17 à 18 jarigen leeftijd ofschoon het huwelijk meestal op veel lateren leeftijd plaats heeft) geeft de vader van het meisje haar 5 oebi's te eten, waardoor dit posso wordt ingelost. Bij het huwelijk worden voor de vrouw wederom de oebi's en patata's posso tot het tijdstip dat de antar pemali is gedaan.

Besnijdenis kwam tot in den jongsten tijd voor; het langst bleef dit gebruik bestaan in de negorij Silalé (de toekang soenat was hier uit het geslacht Hoeri hatoer, roemataoe sialana). De patiënt werd op een verhooging van pisangstammen geplaatst, de voorhuid werd naar voren getrokken en geklemd in gespleten bamboes en vervolgens geheel doorgesneden. Het doorsnijden van de voorhuid moest geschieden met een werkelijk mes (in tegensteling met een aangescherpte bamboe). Voor wondgenezing werd azijn met asch gebezigd.

Voor de besnijdenis werden alle familieleden van de patient bijeenverzameld om bij de gebeurtenis aanwezig te zijn. Na het gebeurde werd een betrekkelijk eenvoudig maal gezamenlijk genuttigd. De besneden jongelieden bleven tot aan hun huwelijk de toekang soenat bij allerlei bezigheden behulpzaam.

Bij *ziekten* wordt op veel verschillende manieren (soms met geweer of lila) de samangan terug geroepen, verder wordt veel gebruik gemaakt van water waarover wordt gepreveld, gebeden of geblazen of waarin een oude munt, een batoe kilat (voorwerp uit het steentijdperk) een oud metalen versiersel of wapen is gedaan; ook wordt veelal door hela mawé bepaald welke zonde er is begaan tegen de instellingen der ouden (perdjandian orang toea[2]) of tegen de voorschriften der ouden (titah-goeroe). Voor afweer worden jonge kinderen de buik bespogen met het sap van de betel of de tabakspruim poro berboenga). Epileptische en zenuwachtige kinderen worden voor afweer en harding ingewreven met zout.

Bij penjakit besar of penjakit radja (pokken) moet aan de zijden van het huis licht worden gebrand. De zieke wordt gelegd op jonge pisangbladeren en besprenkeld met water waarin melattibloemen zijn geworpen; aan de deur wordt een tak van de veelbladige daoen seriawang gehangen ter afwering van personen met het booze oog (mata panas). Het huis van de zieke mag niet door kennissen en buren worden bezocht. Bij de zieke mag volstrekt geen vrouw toegelaten worden die buiten echt een kind gebaard heeft of buiten echt zwanger is.

Als medicijnen worden o.a. gebruikt: het zetmeel van de sajoer klappa bij wondbehandeling, genemoebladeren voor puisten, indische kalmuswortel (deringoe) voor stuipen, lida boeaja gekookt in olie als oormedicijn, koemis koetjing, voor ziekten der urinewegen, koenjit voor schurft en oogziekten, daoen koepang, kajoe radja en kajoe kapoer voor cascado, koedis, panoe en naoemang; halia padi voor buikziekten, toeribast voor huidziekten, daoen saga voor hoestdrank, lempoeangsap voor hoofdverfrissching.

Het *begraven* geschiedt steeds met het hoofd naar het westen (matahari masoek); in tegenstelling met het slapen, hetgeen nimmer met het hoofd naar het westen mag geschieden. Kerkhoven worden in deze negorijen niet aangetroffen, het begraven geschiedt in de tuinen. Een vroeger bestuur heeft wel eens op het maken van kerkhoven aangedrongen, doch de motiveering van het niet voldoen aan dezen drang was steeds de vrees dat het kerkhof zijn voedsel zou

verlangen en er dus velen zouden sterven. De graven krijgen alle een zerk of tenminste een steenenrij, laag aan het voeteneinde en verhoogd aan het hoofdeinde. De graven van doodgeboren kinderen evenwel mogen geen grafkenmerk dragen.

Wanneer een vrouw in zwangerschap of kraambed sterft worden tusschen de vingers van de doode stukjes gemberwortel gestoken, dewelke voor het dichtspijkeren van de kist weer worden weggenomen en met een aftreksel van dewelke den volgenden dag de overige kinderen van de overledene worden besprenkeld. Veelal wordt de doode door een door de onderbuik gestoken bamboe toei of rottan in de kist bevestigd en worden haar de nagels in de vuist gespijkerd. Bij de begrafenis van een dergelijke doode worden borden bepreveld en op het graf stuk gestooten en wordt drie nachten achtereen het graf overdekt met een werpnet.

Den derden dag na iemands overlijden wordt het bed van de overledene opgemaakt en een maaltijd voor hem gereed gezet (om het verwijt van afgoderij te ontgaan „ingat opstanding" genaamd); op den veertigsten dag heeft een dergelijke ceremonie plaats (om gelijke redenen „ingat hemelvaart" genaamd). De eerste drie nachten na de begrafenis wordt nog veelal damar op het graf gebrand. Met kerstmis worden de graven opnieuw gewit en met bloemen gesierd. Voor grafkransen worden de bladeren van sajoer klappa gebruikt.

De *verkoop* van klappers, notemuskaten, kanari's en over het algemeen van vruchten geschiedt per tal. De kruidnagel wordt per gewichtseenheid (katti en pikol) verkocht; pisang per stuk, per sikat en per tandang, sagoe wordt per toemang en gebakken sagoe per lempeng en per forna verkocht; klapperolie en alcoholhoudende en sterke dranken worden per flesko (vierkante pot) en per bottel (airblanda flesch) verkocht; rijst wordt verkocht per tjoepat (leeg melkblikje). Versche visschen worden verkocht per stuk alleen zeer kleine soorten (bijv. ikan poeri) per tempoeroeng, gedroogde visch wordt verkocht per katti, gerookte visch per stuk; enkele kleinere soorten als bijv. de djoeloeng per waja (20 stuks geklemd tusschen gespleten bamboe) of per ikat van 10 waja's. Brandhout per ikat.

De meeste kleinere partijtjes visch, sajoer, vruchten etc. worden door de vrouwen per doelang naar de pasar gebracht. De doelang dekt men met het hout van de kajoe angin opdat de inhoud gauw uitverkocht zal zijn.

Bij verkoop van een stuk van waarde hetgeen niet direct kan worden aanvaard of afbetaald (bijv. een prauw of een net) geeft

de kooper aan de verkooper een klein geschenk in geld of een voorwerp van gebruik. De verkooper is vrij het net of de prauw door te gebruiken tot de kooper het tegen betaling van de overeengekomen som wordt aanvaard, hij mag evenwel het net of de prauw niet meer aan een ander verkoopen.

Als geld moet volgens beweren vroeger dienst hebben gedaan een soort vierkante gladgeslepen steentjes, daarna de z.g. kepeng batoe, lange reepen rood koper met merk van de V.O.C. en waardestempel.

Heeft iemand sagero te verkoopen, dan roept hij de koopers op door middel van het slaan op de toleng (een uitgeholde bamboe).

Er is in deze negorijen geen uitgesproken *dagverdeeling;* over het algemeen zou het ondervolgende, uit de volksmond opgeteekende, ongeveer kunnen gelden: 6 uur n.m.—12 n.m. = malam; 12 uur n.m.—6 uur v.m. = menghadap siang; 6 uur v.m.—9 uur v.m. = pagi hari; 9 uur v.m.—12 uur v.m. = siang hari; 12 uur v.m.—2 uur n.m. = tengah hari; 2 uur n.m.—5 uur n.m. = seré; 5 uur n.m.—6 uur n.m. = ampir malam. Wordt beweerd, dat de hanen 's nachts drie maal kraaien, om 3, 4 en om 5 uur in den morgen (het „eer de haan drie maal gekraaid zal hebben" wordt begrepen als „eer de nacht geheel zal zijn voorbij gegaan).

De *hoofdmiddelen van bestaan* zijn:
voor de negorij Amahoesoe: het kappen van brandhout voor de hoofdplaats, het verrichten van handwerks- en sjouwersdiensten ter hoofdplaats (vnl. koeliediensten aan de kolensteiger bij het in- en uitladen van kolen en olie), de vischvangst, het aanleggen van tuinen, het verzamelen van vruchten uit de bestaande aanplantingen. Vroeger was de jacht eveneens een middel van bestaan, maar door het vele boschkappen van Binongkoreezen e.a. is de wildstand dermate achteruitgegaan dat de jacht thans niet meer loonend is; herten komen in 't geheel niet meer voor en wilde varkens zijn zeer schaarsch. Verder wordt op bepaalde tijden eenige witte aarde naar de hoofdplaats uitgevoerd voor het witten der huizen en een weinig gemoetoevezel hetgeen op de hoofdplaats door javanen tot touw wordt verwerkt, en door vrouwen per doelang naar de passar te Ambon sagofornuizen, sago lempeng en soms eenig ruw vlechtwerk.

Het gebied van Amahoesoe is uiterst sago-arm; ook wordt geen sago geklopt buiten Ambon, maar in de behoefte aan sago uitsluitend voorzien door aankoop uit Assiloeloesche en Hoamoalsche prauwen, behoudens een weinig inkoop op de pasar te Ambon. Een gedeelte

der ingekochte sago wordt verwerkt tot sago lempeng en in dien vorm weer uitgevoerd naar de pasar te Ambon.

De aanplant van klapper en kruidnagel en notemuskaat is zeer gering. Atap en gaba[2] moeten van buiten betrokken worden. Vruchtboomen zijn schaarsch.

De levensomstandigheden zijn dan ook in de negorij Amahoesoe moeilijker dan in menige andere negorij; echter is de negorij welvarender dan menige anderen die de levensbehoeften voor het grijpen hebben.

Voor de negorij Noesanive: inkomsten uit de doesoens en aanplantingen en uit de tuinen met éénjarige gewassen, het stoken en uitvoeren naar de pasar te Ambon van klapper-olie, het tiferen van gemoetoeboomen voor de bereiding van sogoweer en azijn, het kappen van brandhout voor de pasar te Ambon.

Van al deze negorijen heeft Noesanive de grootste rijkdom aan grond en aan aanplantingen en daar zijn dan ook de levensomstandigheden het makkelijkst, hoewel ook Noesanive uiterst sagoarm is. De negorij is in het bezit van vrij belangrijke klapperaanplantingen en ook overigens zijn de doesoens niet onbelangrijk. Doordat de bevolking evenwel op deze wijze uit hare doesoens zeer gemakkelijk in haar geringe behoeften kan voorzien is de arbeidzaambeid er belangrijk geringer dan in de overige negorijen van dit kwartier en is het daarom de minst welvarende. De vischvangst heeft weinig te beduiden, het verkeer met de pasar te Ambon is gering (de producten uit deze negorij worden vaak door de ingezetenen der omliggende negorijen ter markt gebracht), koelieloonen worden niet verdiend, sago lempeng of eenige andere huisindustrie is onbekend. De negorij voorziet in haar behoefte aan sago op dezelfde wijze als Amahoesoe, de bevolking klopt geen sago buiten haar gebied.

Voor de negorij Silalé: het kappen van brandhout, de vischvangst, het stoken van klapperolie, opbrengst van tuinen en doesoens (kruidnagelen en notemuskaat), het verrichten van koeliediensten (vnl. a. h. radiostation), het houden van vee. De doesoens van Silalé zijn armelijk; eenige sago wordt betrokken van de doesoens aan de overzijde van de baai (in het gebied van Hatoe); in de verdere sagobehoefte wordt op dezelfde wijze voorzien als vermeld voor Amahoesoe. Eigen aanplant levert niet voldoende klappers voor de klapperoliestokerij; de ontbrekende worden betrokken van Noesanive. Het veehouden geschiedt vnl. op het gebied van Noesanive, in welk gebied de lieden van Silalé voor zeer geringen prijs uitgestrekte weiden

hebben gepacht. De vischvangst is in deze negorij van meer beteekenis. De welvaart is ook in Silalé grooter dan in Noesanive.

Voor de negorij Latuhalat: het kappen van brandhout, de vischvangst met werpnetten, fuiken en dieplijnen, het stoken van klapperolie (klappers vnl. uit eigen aanplant, evenwel ook gedeeltelijk ingekocht van Noesanive), een weinig tuinbouw, het verrichten van koeliediensten vnl. a. h. radiostation. In de negorij Latuhalat heeft een persoon een eenigszins regelmatige aanplant van djati. Vroeger werden inkomsten verkregen uit het kalkbranden, tegenwoordig niet meer wijl ze niet concureeren willen met de branderijen van Baädilla, welke zooveel dichter bij de hoofdplaats en daarom zooveel gunstiger gelegen zijn.

De *industrie* bepaalt zich in deze streken — behoudens het stoken van klapperolie en het maken van eenig inferieur vlechtwerk — uitsluitend tot het maken van sagofornuizen in de negorij Amahoesoe. Hiertoe wordt roode klei (aangevoerd per vlot van de Wai Ila) gemengd met fijn zand, dit mengsel wordt goed dooreengekneed in een oude prauw als trog, dan wordt van dit mengsel een vierkant blok gevormd hetwelk bij gebrek aan een pers met een houten hamer zoo lang wordt geklopt tot het een zekere graad van vastheid heeft verkregen, is deze graad bereikt dan wordt met een mes uit deze klomp de forna gesneden en alsdan gedroogd; in dezen toestand worden de forna's verkocht, de gebruiker stookt ze eerst gloeiend rood bij de bereiding van de sagobroodjes, waardoor ze de voldoende vastheid verkrijgen voor het geregeld gebruik.

De *jacht* wordt wegens wildschaarschte weinig beoefend. Bij de uitgezette strikken zet men somwijlen een weinig sirih-pinang of rookgerei; er zijn enkele streken waar men niet met succes kan jagen zonder bepaalde reeds gestorven personen eerst vergunning te vragen, wijl anders deze personen de geschoten varkens weder levend zouden maken. Jachthouden snijdt men stukjes van de ooren af (naar beweren om ze beter te doen hooren). Wil men verkregen wild niet terstond verorberen, dan droogt of pekelt men het. Als jachtwapen wordt tegenwoordig uitsluitend het geweer gebezigd. Vroeger werd als zoodanig gebruikt de toembak en de parang (waarvan vroeger het handvat met haren was getooid). Beweerd wordt dat pijl en boog — nu natuurlijk bij ieder bekend — vroeger beslist niet als oorlogs- of jachtwapen in gebruik waren. Naast de toembak en de parang waren vroeger strijdwapens: de toeli (zwaard), de lopoel (strijdbijl), de salawake (groot langwerpig schild) en de parisé (klein

rond schild). Als djimat worden meest gebezigd: gember, kaïn berang (rood doek) en metalen. De oude krijgsverklaring was het aanbieden van pinang op de punt van de parang.

Behoudens een vrij groot aantal *runderen* in maänoe verkregen en verder nog gedeeltelijk in maänoe gehouden en enkele varkens door christenen en enkele geiten door Binongko's gehouden, wordt aan veeteelt niet gedaan. Vroeger was de varkensfokkerij van eenig belang. Ten tijde van Controleur Schadee is echter de weg aanzienlijk verbeterd, en deze trad zoo streng op tegen de houders van de den nieuwen weg vernielende varkens, dat deze teelt er aan is gegeven. Pas in den allerlaatsten tijd zijn weer meer personen varkens gaan houden. Kippen worden vrij veel gehouden, ander pluimvee komt niet voor. Als huisdier worden gehouden de hond en de kat, over welke beide ook fabels bestaan.

Aan varkens wordt, als eigendomsteeken, een stuk van de staart of van het oor afgekapt.

De huid van geiten wordt gedroogd, met aschwater ingewreven en opgespannen met het haar intact om te dienen tot vlies voor de tifa. Koeienhuiden worden ongeprepareerd aan de chineesche handelaren op de pasar te Ambon verkocht.

De vrouwen zoeken *aan het strand* bij eb schaaldieren (bea) en vischen met de hengel (hohaté) tot aan de knieën in het water staande bij vloed, naar ikan sila, kora, tatoe, hessi-hessi, anak bobara en andere.

Drie dagen na de eerste volle maan in Maart wordt naar laor gevischt (laor-visscherij onder ternataansche naam wawo uitvoerig beschreven bij Rumphius, Valentijn en Geurtjens; voor de Fidji-eil. wordt o.a. een zelfde verschijnsel in andere maanden beschreven); valt de eerste volle maan vroeg in de maand, dan is de vangst gering en valt de groote vangst pas drie dagen na de volgende volle maan. Wijl in dit geval de volle maan in Maart dicht valt op het Chineesche nieuwjaar, wordt deze vangst laor tenteng genoemd. Gemeld wordt dat van de in den laor-nacht tot op 150 depa diepte gevangen visschen de ingewanden gevuld zijn met laor.

Harpoeneeren van visch geschiedt op twee wijzen; kleine visch wordt geharpoeneerd met onder aan een stok gebonden kleine scherp gepunte bamboelatjes, de visch wordt naderbij gelokt door het licht van een flambouw (lobé); op deze wijze worden gestoken vnl. ikan djoelong, téhérita, en sontong (inktvisch); ook de grootere visch wordt naderbij gelokt met een lobé en gestoken met een werkelijke

harpoen (klawaai), o.a. ikan bobara, sekoeda, gatja, gorofa, kakatoea, e.a. Op ikan sake wordt gevischt met een lijn verbonden aan een vlieger van sahani of blad waardoor het aas op het water danst, onder het aas is geen angel, doch een strik en de op het aas toespringende visch springt met de kaak in den strik en wordt aldus gevangen (Vgl. Dr. H. Plischke „Der Fischdrache").

Het visschen op geringere diepte geschiedt met een lijn van gemoetoe-paha (de aaneengeknoopte vezels van de bladscheede van de gemoetoeboom). Het visschen op grootere diepte geschiedt met een lijn getaand met roefoebast. Met deze lijn (njimoe) wordt tot op 180 depa gevischt; indien op groote diepte wordt gevischt wordt een stuk karang aan de vischhaak gehaakt door middel van een stuk klapperblad. Bereikt dit stuk karang de bodem, dan haakt de klappernerf los of wordt door middel van een ruk aan de lijn losgescheurd en drijft de lijn vrij met het aas even boven den zeebodem rond. Het aas wordt aan den angel gebonden dooor middel van een reep pisangvezel. Op deze wijze worden o.a. gevangen: ikan njawasaké, ikan baai en ikan silappa. Verder wordt met de njimoe gevangen o.a. ikan lajar, bobara, lalesi, piskada, gatja, sassin e.a. Ook wordt nog gevischt door, met een kippeveer als aas, al hard pagaaiende een njimoe met zoo groot mogelijke snelheid door het water te sleepen. Op deze wijze worden vnl. ikan gomo en tjekalang gevangen. Met de djala (werpnet) worden o.a. ikan maké, teri, en kleine kawalinjo gevangen. Deze vischsoorten worden ook gevangen door het z.g. tjigi, d.i. een haak met een dun koperdraad met een ruk door een school visschen trekken, waardoor de visch door de haak in het lichaam wordt getroffen en aldus gevangen. De werpnetten en andere netten worden getaand met een aftreksel van de wortelschil van doerian en kajoe okir. Het garen werd vroeger zelf gesponnen van ananasvezel, dit garen is echter verdrongen door het minder duurzame maar goedkoopere ingevoerde garen. De dorpelingen bezitten slechts enkele djaring hanjoet (een soort van staande netten), geen redi of djaring gioep. Wordt men een school visch gewaar, dan worden deze netten in den weg geplaatst die de school vermoedelijk nemen zal en de school door middel van steenworpen opgejaagd in de richting van het net, de visschen blijven met hun kieuwen in de mazen van het net steken. Vnl. worden aldus gevangen ikan tjekalang en ikan gomo (van het eten van zeer jonge gomo worden vele lieden onwel). De dorpelingen plaatsen geen sero's (staketsels), wel worden deze van tijd tot tijd door vreemdelingen, met toestemming van de negorijen.

geplaatst en de daartoe geschikte plaatsen dan ook jaarlijksch ten bate van de negorijkassen verhuurd. Verder worden gebruikt twee soorten van fuiken van bamboe (boeboe), de vierkante Binongkoreesche boeboe met één toegang en de inheemsche meer ronde boeboe met twee toegangen. Met deze fuiken worden gevangen vnl. ikan lalosi, hitam, koelit pasir, goerara ,sila e.a.; de boeboe wordt aan land bevestigd door een rotan toboe en op zee kenbaar gemaakt door een vlotter van gaba² (sagonerf).

Volgens het volksgeloof kan men een sakoe-visscher vanuit de wal verhinderen visch te vangen door met stokjes of met de hand een figuur[1]) te maken, de sakoe wordt dan verhinderd zijn bek in de strik te steken. Een nieuwe boeboe moet de eerste 8 dagen in zee blijven zonder gelicht te worden, om aan de zee te wennen, de eerste visch van een nieuwe boeboe of gevangen met een nieuwe njimoe mag niet met azijn of scherpe of heete spijzen worden beroerd en mag slechts in water met zout worden gekookt en voorzichtig worden afgekloven opdat het geheele gratenstelsel intact blijve. Dit gratenstelsel wordt aan d e deurpost opgehangen; breekt dit gratenstelsel, dan zal de njimoe ook spoedig breken of de betrokken boeboe spoedig stuk gaan.

Er zijn bepaalde vischwateren waar men niet luidkeels mag te kennen geven dat men er naar toe wil gaan, wijl dit de visch zou afschrikken. Men geeft elkander zulks daarom slechts door teekens te kennen. Wanneer van de huisgenooten een deel aan het visschen is, mogen de te huis blijvenden niet luid spreken en niet in de deur gaan zitten, dit zou een goede vangst verijdelen.

De steken van de ikan sembilan, van de ikan swangi en van de ikan gatja merah zijn giftig. De staart van een bepaalde roggensoort wordt gebruikt om hout glad te maken. Ongelukken door haaien of andere groote visschen werden bij bij menschenheugenis niet veroorzaakt. Van de haaiensoorten wordt gezegd dat alleen de kloejoe (haai) tengiri voor den mensch gevaar oplevert. Vroeger werden haaienwervels aan een touwtje geregen en voor kinderen als halssieraad gebezigd.

De meest gebruikte *prauw* is de lepa². Verder wordt gebruik gemaakt van de prauw pappan. De prauw pappan is feitelijk een lepa² romp (mahera, samagera of haka titin genaamd) met opstaande

---

[1]) Welke de figuur is, is niet duidelijk. In den tekst schijnt de tikker een driehoek te hebben willen uitbeelden. — Red.

boorden (sahi poetih), die met houten pinnen (lolang) op deze romp zijn bevestigd en aan achter- en voorsteven zijn ingesloten door een hahoe alan of hawalan (een soort opstaande steven); ook de prauw pappan is voorzien van uitleggers (uitleggers en bevestiging zelfde benamingen als bij lepa[2]). Grootere prauwen „orembaai" zijn alleen in gebruik bij de bevolking van Noesanive, die dezelve echter niet bouwen doch inkoopen van de lieden van Kei of Nila.

Een prauw dajoeng gebruikt als roer een pensissi, een prauw pengajoeng een sarlamoe. De prauwen worden gebreeuwd met zwam van den gemoetoeboom en boomharsen; het touwwerk aan de prauwen is gemoetoe of genemoe touw.

De zeilen in gebruik zijn de lajar tongkat waarbij een stok diagonaal door het zeil loopt als een soort gaffel en de lajar klewer het gewone vierkante razeil. De zeilen gebruiken meest twee schoten waarvan de schoot voor de bovenzijde van het zeil wordt genoemd de skoot lelakki en die voor de onderzijde skoot perempoean. Vlotten (goesepa) maakt men van het zeer lichte meronghout met een rand van gaba[2]. De houtsoorten voor prauwen en lepa[2] gebruikt zijn: bintangor (uitsluitend voor grootere prauwen en meest voor bindribben) titi (meest voor lepa[2]) soering, bapa, palakka, salawakoe, en gofasa. De hoosvaten (timba) worden vervaardigd van sahani sagoe.

Alle inwoners kunnen zwemmen en gedoken wordt tot ± 6 depa. Het toemboe belok volgens beweren van Ternataanschen oorsprong (Willer geeft voor Ternate „toembelo") was vroeger als godsoordeel in gebruik.

Als *dierverhalen* leven nog onder de bevolking:

Het sprookje van de hond en het hert. In vroeger tijden had niet het hert, maar de hond een gewei. Het hert was jaloersch op de hond om der wille van zijn gewei. In die dagen waren het hert en de hond nog bevriend, zij gingen als broeders met elkaar om. Omdat het hert graag het gewei van den hond wilde hebben, besloot het dit door list te verkrijgen. Het hert haalde daartoe den hond over samen te gaan mandiën. De hond stemde hierin toe. Voordat de hond evenwel te water ging zette hij zijn gewei op de kant. Zoodra zag dit het hert of het sprong aan land, zette het gewei op en ging er van door. Dit is de reden dat tot op den huidigen dag, de honden het hert een doodelijken haat toedragen.

Het sprookje van de kat. Er waren eens een man en een vrouw en hun schoondochter heette Maria. Op zekeren keer moest deze Maria eten klaar zetten voor haar schoonouders. Toen zij hurkte om de doelang neer te zetten liet zij een wind, geheel per ongeluk. Daar-

over was deze Maria zoo beschaamd dat zij zich in de keuken verborg. Nu was de schooonvader erg boos geweest en had in zijn toorn verkeerde woorden (vervloekingen) gebezigd. Toen de schoonouders nu Maria riepen om het weer goed te maken was deze in een kat (toesa) veranderd. De schooonvader probeerde het nog eens verzoening te verwerven met een „kajoe kain poetih" en „sopi satoe flesko" maar alles te vergeefs, Maria was en bleef een kat. Maria werd de stammoeder van alle katten; vandaar dat de katten een menschelijke stem hebben.

Verdere verhalen. De sage van Air-lo. Het gebied van Air-lo werd vroeger Oekoe Henner (soa bandjir) genaamd en het gebied van Latoehalat Oekoe Hoeri (soa kering) genaamd. Tegenwoordig echter is juist op Air-lo bijna geen water te krijgen en is op Latoehalat water in overvloed. Dit komt aldus: vroeger was er op Air-lo telkens overstrooming, dit had tengevolge dat dit gebied vol stond met sagoboomen. De domme bewoners van Air-lo echter wisten toen nog niet het groote nut dezer boomen, want ze wisten ze nog niet te kloppen en leefden uitsluitend van aardvruchten. Zij vonden dus deze boomen om hun doeri's alleen maar lastig, zij vervloekten daarom de sagoboomen en het water; het water ging daarop naar Latoehalat en de sagoe naar het gebied van Loehoe en Roetoeng-Leahari, daarom betrekken de lieden van Air-lo hun sago nog steeds vandaar.

De put van Air-lo. Op Air-lo is één put waar drinkbaar water wordt gevonden, het is echter zeer slecht van smaak; dit komt omdat deze put ontstaan is omdat hier de watervaten werden geledigd die men op de hongi-tochten medenam en dit water door de lange tochten reeds onfrisch geworden was.

De tsjintsje van Noesanive. In het gebied van Noesanive woonde vroeger een chinees Tsjintsje genaamd met een christenvrouw van de geslachtsnaam Mendes. Deze chinees hield veel varkens, hij verdween spoorloos en werd een spook (orang ilang-ilang). Wil men in het gebied van Noesanive gaan jagen op varkens, dan moet men eerst deze tsjintsje hiertoe vergunning vragen; zoo niet, dan maakt deze tsjintsje de geschoten varkens weder levend en verijdeld op die wijze alle resultaat. Men vraagt hem door op zijn plek een weinig sirih-pinang te plaatsen.

De kapala lombo van Noesanive. Vroeger was er in Noesanive een man uit het geslacht Wattilete die geen schedeldak bezat en daarom kapala lombo (zachthoofd) werd genaamd. Deze man was van een korte gestalte doch buitengewoono sterk. Nu was er op de passar te

Ambon een Afrikaan die men Angola noemde; deze Angola was de schrik van de marktgangers, want hij nam van alles wat van zijn gading was zonder te betalen. Kapala lombo kwam ook met zijn prauw bij de pasar en de Angola nam uit deze prauw een tros pisang zonder te vragen en zonder te betalen. Hierover kreeg hij oneenigheid met Kapala lombo, welke oneenigheid zoover ging dat Kapala lombo den Angola nam en hem met zooveel kracht in de modder aan het strand wierp dat alleen het hoofd van den Angola uit de modder uitstak. De Angola was zoo gehaat dat niemand hem uit den modder wilde helpen zoodat hij een ellendigen dood stierf. Kapala lombo werd voor den Gouverneur gebracht die hem zeer prees over zijn dapperen daad.

De tempat kras Wai oelen. Op deze plaats veranderden een slaaf van een Ternataanschen sengadji, Somadadoe genaamd, met zijn paard en zijn hond in steenen, die nu nog deze gedaante hebben. Wanneer er in de negorij Noesanive iemand spoorloos verdwijnt, dan gaat men met tifa-gong naar deze plaats toe om Somadadoe te vragen den verdwenene terug te bezorgen.

De hatoe nanaro en de hatoe eri. In de patoewanan van de negorij Amahoesoe houden de voorouders het gerecht over de levenden op de hatoe nanaro of batoe saniri en het gericht op de hatoe eri of batoe tjoekoer. Bij de hatoe eri hoort men vaak psalmen zingen. Bij de hatoe eri zoowel als bij de hatoe nanaro ontspringt levend water, dat in de droge tijd zelfs niet opdroogt. Wie dit water verontreinigt wordt door ziekte bezocht. Deze ziekte is meestal te genezen door den heer van deze plaatsen, n.l. de oudste uit den stam Mainaké (die oepoe toeni is en dus representant van de autochthone elementen) die van dit water op den zieke sprenkelt.

De hemelaanbidders. Vanuit den vreemde kwamen de menschen wier nakomelingen nu Soplanit heeten. Deze vreemdelingen aanbaden de zon, daarom werden zij sapo-lanite (hemelaanbidders) genaamd, wat later verkort is tot Soplanit. Dit is dezelfde stam als de stam Pea; de oepoe van deze stam is Pau pea lanite. Deze Peas maakten een bamboe-stellage, om de wolken te verhinderen de zon op te slokken. Deze bamboe-stellage viel om en viel op een mangga pau, vandaar de oepoenaam: Pau (een manggasoort) pea (wegduwen) lanite (hemel).

De *historische,* natuurlijkerwijs legendarische, *herinnering* der bevolking begeeft zich in de meeste gevallen niet buiten het eigen ge-

slacht. Als dergelijke fragmenten van herinnering konden worden opgeteekend de ondervolgende:

Voor de negorij Amahoesoe:

De „bangsa radja" omvat drie roemah tau: 1e het huis Silooi, 2e het huis de Costa, 3e het huis Matitahmeten.

Het huis Silooi, teoen: pé noesa; nama kebesaran: Latu Wakan; oepoe: Kotta; oepoe mara: wakan; posso: het eten van de oogen van ikan hessi². De Silooi's stammen af van den koning van de Bandasche negorij Lautaka. De Radja van Lautaka had zes zonen en een dochter. Op zekeren dag gingen deze zeven kinderen naar het strand om vischjes te zoeken. De zes broeders vingen een visch — ikan hessi² genaamd — en gaven deze aan hun zuster, die deze visch in haar anisar (een soort van draagmandje) deed. De jonge dochter nam uit speelschheid deze visch tusschen haar tanden; de visch glipte naar binnen en hierdoor werd de jonge dochter zwanger. Toen het duidelijk werd dat de jonge dochter zwanger was ontstond een groot geschil tusschen de broeders onderling wijl de een de ander verdacht van bloedschande.

Toen de kleine geboren was besloten zij dat het kind zelve het best zou kunnen bepalen wie zijn vader was. Zij trokken daartoe een cirkel op het zand en legden het kind in het middelpunt van dien cirkel. Degene waar het kind naar toe zou kruipen zou als de vader aangemerkt moeten worden en zou door de anderen worden gedood. Het kind kroop echter steeds in den cirkel rond zonder op een der broeders toe te kruipen. Zoo kregen zij de zekerheid dat geen van allen zich aan bloedschande had schuldig gemaakt. Zij besloten daarop het kind gezamenlijk te onderhouden en op te voeden. Het kind ontving den naam *Booy Rattan*. Toen Booy Rattan volwassen geworden was, zeilde hij met zijn moeder per goesepa van Banda en kwam na veel omzwervingen terecht op Amahoesoe. Het verkreeg den naam Silooi als herinnering aan de anisar waaruit zijn moeder de ikan hessi² genomen had, want Silooy beteekent in de oude taal: anisar. De zes op Lautaka achtergebleven broeders togen er op uit om hun zuster en haar kind te zoeken, doch hebben deze nooit kunnen vinden. Zij hebben zich op hun omzwervingen hier en daar neergezet en zijn de stamvaders geworden van alle lieden wier oepoe: wakan is, want wakan beteekent Banda(n).

De roemah de Costa is een familie uit de oorspronkelijke roemah tau Silooy, dewelke in Portugeeschen tijd de naam de Costa ontving. De eerste die dezen naam ontving was Paul, zijn oudere broeders

waren: Adam en Andea. Paul ontving van het Portugeesch bestuur een ijzeren knop en voerde het bewind.

De roemah Maätitahpoetih is in Amahoesoe het eigenlijke oorspronkelijke element. Zij zochten eerst aansluiting bij de machtiger roemah tau Mainaké van Aroesi (Latoehalat) en, toen deze hen had verdrongen en de positie van toean negeri had veroverd, aansluiting bij de Bandasche vreemdelingen, die spoedig de macht geheel aan zich wisten te trekken en de heele roemah tau Maätitahpoetih in zich opnamen, zoo grondig, dat de Maätitahpoetihs de oepoe en de teoen van de Silooi's hebben aangenomen (wellicht beide begrippen den oorspr. Maätitahpoetih's onbekend en door de vreemdelingen ingevoerd?).

Eertijds leefden er in het binnenland boven Amahoesoe twee stammen: 1o. die onder Maätitahmeten, 2o. die onder Maätitahpoetih. Zij waren beiden afkomstig van één vader. Maätitahmeten (de donkere bewindvoerder) was de oudere, Maätitahpoetih (de lichtkleurige bewindvoerder) de jongere tak.

Nu had als grondslag voor de verdeeling van hun gebied hun vader een soekoehboom geplant en had hierbij de gelofte gedaan, dat deze boom weliswaar het eigendom zou zijn van Maätitahmeten als de oudste, maar dat deze Maätitahpoetih de vruchten van de overhangende en uitstekende takken moest laten eten en dat hij Mätitahpoetih moest laten zitten in de perlindoengan (schaduw) van dezen, m.a.w. hem bescherming moest verleenen.

Langzamerhand echter stoorde de oudere tak zich niet meer aan deze perdjandian en ontzegde hij de jongere tak het recht de vruchten van de overhangende takken te eten en joeg hem uit de schaduw van den boom weg. De jongere tak was hierover zeer bedroefd wijl hij zich niet verzetten kon, want Maätitahmeten was 160 dati's sterk, ongerekend nog de anak boedjang, terwijl Maätitahpoetih slechts enkele dati's en enkele anak boedjang onder zijn bevelen telde.

Maätitahpoetih wendde zich tot de vreemdelingen aan de kust, doch deze (Latoe Papoea en Latoe Wakan) voelden zich niet sterk genoeg hem bij te staan. Latoe Papoea raadde Maätitahpoetih aan zich te wenden tot den kapitan Sau Noesa die te Aroesi woonde.

Maätitahpoetih wendde zich daarop tot dezen kapitan. Toen hij het verblijf van dezen kapitan naderde moest hij voorzichtig over den grond kruipen, wijl Sau Noesa bewaakt werd door trouwe, maar voor vreemdelingen gevaarlijke honden, welke soort beesten toen nog

niemand in deze streken hield dan alleen kapitan Sau Noesa. (Soöe Noesa = stem van het eiland).

Sau Noesa ontving Maätitahpoetih welwillend en beval hem terug te keeren en een kleine kora[2] van hout te maken, hetwelk toentertijd gewoonte was een kapitan aan te bieden als men zijn hulp begeerde.

Maätitahpoetih was nog niet teruggekeerd naar zijn plaats of Sau Noesa verscheen al op de plaats waar de oudere broeder Maätitahmeten verblijf hield, welke plaats den naam droeg van Arlakka.

Maätitahmeten nu zat op den morgen van de komst van Sau Noesa voor zijn deur met het hoofd op de schoot van zijn vrouw die bezig was de luizen van zijn hoofd te zoeken. Op eens bemerkte zijn vrouw dat de opkomende zon bloedrood was. Dit deelde zij aan haar man mede, die daarop zeide: laat mij los opdat ik ga zien of er onraad is. Hij had nog niet uitgesproken of kapitan Sau Noesa stond voor hem en begroette hem met de woorden „tabea oepoe titah".

Maätitahmeten vroeg Sau Noesa naar de reden van zijn komst. Deze zeide slechts te komen om wat afleiding te zoeken. Daarna zaten zij te samen om pinang te eten. Toen zij pinang genuttigd hadden zeide Maätitahmeten: ik weet dat gij gekomen zijt om met mij te strijden. Sau Noesa zeide: gij zijt oepoe titah, hebt dus het bewind over dit land en daarom moet gij mij eerst aanvallen en zal ik mij verdedigen. Daarop begonnen zij het tweegevecht. Maätitahmeten zweefde als een vogel om Sau Noesa heen en probeerde drie malen Sau Noesa neer te houwen, maar telkens als hij de beslissende houw zou doen was Sau Noesa verdwenen. Daarna staakten zij het gevecht en zaten weer samen; Sau Noesa bood nu zijn beteldoos en waterflesch Maätitahmeten aan, waarop zij samen water dronken en pinang nuttigden.

Nadat zij pinang genuttigd hadden zeide Sau Noesa tegen Maätitahmeten: gij hebt nu uw gelegenheid gehad, geef mij nu de mijne. Daarop hervatten zij het tweegevecht. Nu zweefde Sau Noesa als een vogel om zijn tegenstander heen, doch tot tweemaal toe was Maätitahmeten net verdwenen als Sau Noesa de beslissende slag wilde toebrengen. De derde keer bracht Sau Noesa hem met zijn parang zulk een heftigen slag toe tusschen de beenen, dat Maätitahmeten's lichaam geheel in tweeën spleet.

Sau Noesa nam daarop een schotel van de vrouw van Maätitahmeten en deed daarin de schaamdeelen van Maätithameten en zond deze naar Maätitahpoetih, dewelke aan Sau Noesa uit dankbaarheid en tevens om tegen de aanvallen van Maätitahmetens rijk (Oerimes-

sing) beveiligd te zijn, een stuk gronds schonk aan de grenzen van Oerimessing, welk stuk gronds nog tot op den huidigen dag door de Mainaké (afstammelingen van kapitan Sau Noesa) bezeten wordt.

De roemah Mainaké. Kebesaran: aman oepoe (toean negeri); teoen: mata-mata; oepoe: naké; oepoe mara: toeni. De mannen uit de roemah Mainaké mogen geen vrouwen huwen, die „oepoe toeni" zijn.

Oudtijds waren de Mainaké's lieden van dat deel van Latoehalat, dat Aroesi wordt genoemd. Hoe zij onder kapitan Sau Noesa zich vestigden aan de grenzen van Oerimessing en een deel werden van Amahoesoe is bij de geschiedenis der Maätitahpoetih's vermeld.

Deze kapitan Sau Noesan ging op zekeren dag door het veld en ontmoette een vrouwelijke kapitan van Hatalaë, Nènè-Ahoen genaamd. De beide kapitans bonden den strijd met elkander aan, doch het bleek dat zij elkander niet konden kwetsen en daarom sloten zij vrede en gingen verder samen hun weg.

Hun weg voerde langs een ompagerde tuin van de kapitan van Soja, Ilan-trètè genaamd, alwaar zij een jongedochter opmerkten, een dochter van genoemden kapitan.

Nènè-ahoen zeide tot Sau Noesa: ga en dood deze maagd, want het past mij niet dit te doen, wijl ik ook een vrouw ben. Sau Noesa klom daarop over de ompagering en doodde de maagd.

De beide kapitans aten daarop gezamenlijk het hart van deze maagd en dronken gezamenlijk haar bloed en verklaarden zich daarom verbonden door pēla (pēla minoem darah); daarom mogen de lieden van Hatalaë en Amahoesoe niet wederkeerig met elkaar trouwen (enkele familie's onderhouden deze djandjian orang toea[2] nog; andere niet meer).

Omdat de kapitan van Hatalaë een vrouw was, vertegenwoordigt in dit pēla Hatalaë als Silawanébessy het vrouwelijk element en omgekeerd Amahoesoe als Harmalakkabessy het mannelijk element. Amahoesoe is daarom bij oorlogvoeren of anderszins niet sterk als er niet enkele lieden van Hatalaë bij zijn en omgekeerd. Is men niet in staat met lieden van Hatalaë of omgekeerd van Amahoesoe uit te trekken, dan helpt het ook al, als de eene partij iets bij zich heeft uit de andere negorij afkomstig.

Wij hebben verhaald hoe Sau Noesa Maätitahmeten versloeg. Hiermede was de strijd met Oerimessing niet uit, want onder Maätitahmeten stonden veel kapitans van minderen rang die de strijd voortzetten. Sau Noesa zette met zijn honden, genaamd Toma Riken

en Hasoe Pau den strijd voort. Hij versloeg met zijn twee honden twee sterke kapitans van Oerimessing en bracht van eenen, den kapitan Harmaléné, de gesnelde kop mede, die, naar de rivier benoorden Amahoesoe gebracht om uit te waschen, daar onmiddellijk veranderde in een steen die daar nog tot op den huidigen dag te zien is.

Eindelijk gelukte het de Oerimessingsche kapitan Latu Halori de honden van Sau Noesa te dooden, die gedood in handen vielen van de lieden van Oerimessing. Toen deze de gedoode honden naar hun kamp brachten kwam er een stem uit de doode honden: „gij hebt ons gedood, waarom snijdt gij ons niet in stukken?" Toen zij in stukken waren gesneden kwam er een stem uit de stukken: „gij hebt ons in stukken gesneden, waarom kookt gij ons niet?" Toen zij deze stukken gekookt hadden kwam er een stem uit de gekookte stukken: „gij hebt ons gekookt, waarom eet gij ons niet?" Toen aten zeer velen van hen van deze gekookte stukken en allen die daarvan aten stierven en zoo dooden Toma Riken en Hasoe Pau in hun dood veel meer vijanden dan zij in hun leven hadden gedaan. Om de dood van zijn beide honden te wreken doodde Sau Noesa het grootste deel van de manschap van Oerimessing. Al het bloed van de gedoode menschen stroomde naar een plaats nu nog Lala (lala = bloed) genaamd, welke plaats nog tot op heden in het bezit van Amahoesoe is. De Oerimessingers zagen nu in dat zij niet tegen de Amahoesoeërs opgewassen waren en sloten vrede op een plaats, waar nu de kolenloods is gebouwd, welke plaats tot op den huidigen dag de grensscheiding vormt tusschen Amahoesoe en Oerimessing (iets wat Oerimessing ten eenenmale ontkent).

Nog een heldendaad heeft Sau Noesa verricht. De kapitan Ilan Trètè van Soja wilde wraak nemen over de moord op zijn dochter. Hij verzamelde al zijn onderhoorigen om Sau Noesa en Nènè te dooden. Toen deze strijdmacht naderde sloeg Sau Noesa met zijn parang zoo hard tegen de top van een hoogen rots dat deze top afbrak en Ilan Trètè en zijn manschappen verpletterde.

Onder de Mainakés staan de Saliha's. Zij ontvingen van de Mainaké's de oepoe: Wa titah (voer het bevel), de oepoe mara: Noenoe (waringin) en de teoen: Sama lokko (het deel opgevatten). Zij ontvingen tevens van de Mainaké's een complex datigronden en werden door de Mainaké's tot zelfstandige dati's verheven. Evenzoo ontvingen de Akiari's hun datigronden en hun datischap van de Mainaké's; zij hebben evenwel een zelfstandige oepoe: oepoe Kolé en

een teoen, de teoen: Pemoal. Beiden erkennen bij adatformaliteiten de Mainaké's als hun oorspronkelijke heeren.

De roemah Soplanit. Oepoe: soöe latoe kapitan; oepoe mara: toeni; teoen: samajoetoe.

De voorvader van de Soplanits kwam geloopen van Java. Toen hij bij Amahoesoe kwam, woog hij den grond (timbang tanah) en vond de grond geschikt voor de vestiging aan de voet van de tanita Tola.

De voorvader van de Soplanits was genaamd Latoe papoea. Latoe papoea ontmoette Latoe wakan en sloot vriendschap met hem. Hij verleende hulp aan Latoe wakan in een strijd met Tobello- en Galelareezen door met zijn parang de top van een rots in tweeën te splijten, waarvan de stukken in zee vielen en de vloot van de vijanden uiteensloeg, die daarop aftrokken. De in zee gevallen stukken zijn tot op den huidigen dag te zien bij tandjoeng Kajoe bessy. Latoe papoea en Latoe wakan maakten daarop de negorij Amahoesoe op zijn huidigen plaats.

De familie Waas. De voorvader van de familie Waas (een tak van de roemah tau Waas die zich over de negorijen van Lei-timor heeft verspreid van Hoetoemoeri tot Amahoesoe toe) was een zekere Riskahoe. Deze Riskahoe was menschenschuw en verborg zich met zijn gezin steeds in de holen achter Amahoesoe. Op zekeren dag gingen Latoe wakan en Latoe papoea het veld in en hoorden een hond blaffen, doch zagen niemand. Eindelijk ontdekten zij Riskahoe, die ontkende Riskahoe te zijn doch beweerde de tsintso van Noesanive te zijn. Hij wees hun vier graven (die hij echter zelf gemaakt had zonder dat er menschen in begraven waren) en zeide dit zijn de graven van Riskahoe en de zijnen. Latoe papoea en Latoe wakan gingen daarop hun weegs. Op een anderen dag een anderen kant uitgaande, hoorden zij weer hondengeblaf en ontdekten Riskahoe in een ander hol. Riskahoe wilde hen weer wijsmaken dat hij de tsjintso was en wees hun weer de graven van Riskahoe en de zijnen, doch dit waren andere dan hij de vorige keer getoond had. Zoo bemerkten zij dat hij wel degelijk Riskahoe was, wat hij ten leste ook bekende. Zij namen hem mee naar de negorij en schonken hem de teoen: Sama eang. Later schonk Latoe wakan (Silooi) hem zijn eigen oepoe en teoen en maakte hem dati en schonk hem datigronden. De nazaten van Waas (welke familie naar de volksopvatting geboren is om domme dingen te doen) kregen ruzie onder elkander net op het moment dat in 1814 het „register dati" zou worden vastgesteld. Zoo

kwam het dat zij niet werden ingeschreven en dus van hun dati genot werden verstoken. De negorij Amahoesoe had echter medelijden met hen en laat hun hun heele oude daticomplex als peroesahan eten. Als de negorij hem niet bevoogdde, zouden zij in de toekomst beslist weer domme dingen doen, die hun ook de peroesahan zou doen verliezen.

De familie Pupella zijn de nazaten van een tak van den Soelische roemah tau Suitela, welke tak met een goesepa via de pas van Bagoeala aan kwam drijven aan de kust van Amahoesoe. Zij kwamen aan bij de laboehan: Aroe mata wat tot op den huidigen dag de laboehan der Pupela's is (welke naam Pati reka Suitela aannam toen hij in de negorij Amahoesoe werd opgenomen). Deze Suitela was oepoe: Pati doch oepoe mara: Wakan, dus verwant aan de Silooi's die hem dan ook goed ontvingen, hem een datigronden-complex schonken, hem tot dati verhieven en hem tot woonstede gaven de teoen: nata ila.

De familie Tomasila. Oepoe: nai; teoen: sama loko; posso: goerita; afkomstig van Silalé en als tolong dati etende uit de dati Soplanit.

De Portugeezen hadden aangesteld in de negorij Silalé (met den ijzeren rottanknop) eenen Tomasila en hadden hem den naam gegeven van Simon Gaspar da Mello.

Deze Simon Gaspar da Mello had een zekeren Loppies aangesteld tot reedewachter. Toen de Hollanders kwamen gaf deze reedewachter zich uit voor hoofd van Silalé. Zonder onderzoek te doen, benoemden de Hollanders direct dezen reedewachter tot pemerintah en stelden hem aan over geheel Silalé. Gaspar da Mello was hierover zoo beschaamd dat hij een geit slachtte en hierbij een plechtigen eed zwoer, voorgoed Silalé den rug toe te keeren. Hij vestigde zich te Amahoesoe. Uit hoofde van dien plechtigen eed durft tot op den huidigen dag geen Tomasila zich te Silalé te vestigen. Met Tomasila trok uit Silalé weg de familie Musila (oepoe: nai; teoen senala) die in Amahoesoe een onderkomen vond bij de familie Silooi en nu als tolong dati eet uit de dati-gronden van Silooi.

Voor de negorij Noesanive.

De bangsa Radja omvat vier roemah tau: 1o. Wattilete, 2o. Lopulalan, 3o. de Soysa, 4o. Namoeroe; allen oepoe: latoe; oepoe mara: hoa; teoen: roeroe hatoe.

De roemah Wattilete. Op het eiland Madoera woonden drie ge-

broeders: een afkomstig van Toeban, een afkomstig van Ceram en een afkomstig van Ternate. Zij zeilden met hun drieën naar Amboina en vestigden zich daar en verzamelden daar alle vreemdelingen, die zich op Amboina kwamen vestigen. Zij vonden daar ter plaatse meer in het binnenland gevestigd de stam der Pea's die hemelaanbidders waren, gevestigd in Kota Lanite of Aman Lanite (aman = negorij, lanite = hemel). Zij brachten deze stam ten onder en vestigden zich onder Radja Hitting[2] op Ajer-lo (een deel bleef op Wai hoeki gevestigd en vormde daar de negorij Latoe halat). Deze radja Hitting[2] voerde strijd met een kapitan van Kilang en sloeg dezen het hoofd af en wierp dit hoofd tot oer oing (oing = schedel). De kapitan van Kilang, genaamd Ama Tiang, nam hierover wraak en stak vanuit het hooge gras op het onverwachtst Radja Hitting[2] dood met een speer, toen Radja Hitting[2] door zijn onderhoorigen naar de mandiplaats werd gebracht. Radja Hitting[2] werd opgevolgd door zijn dochter. Noesanive telde toen zooveel volk, dat deze koningin zich kon baden in het sap van de door haar volk verzamelde witte pinangs en dagelijks zich kon voeden met de door haar volk verzamelde kiemplaatjes van de kanari. Het geheele land van Noesanive stond toen vol met kanari en klapperboomen, het werd daarom noesa niwel (noesa = eiland, niwel = klapper) genaamd.

De roemah Lopulalan. Een tak van Wattilete's vestigde zich op Eri en maakte een weg van Eri naar Ajer-lo. Deze tak verkreeg daarom den naam van Lopoellalane (lopoel = parang, lalane = weg). Deze tak werd het vorstengeslacht (radja) van Noesanive en kreeg het geheele oppergezag over de zuidpunt van Lei-timor, vestigde zich later weer op Ajer-lo en regeerde met de koningen van Soia en Kilang over heel Lei-timor. Van deze koningen was echter Noesanive de voornaamste in rang.

(Valentijn geeft van Lopulalan een anderen uitleg. Ook wordt Lopullalan wel verklaard als te moeten worden afgeleid van lopul lala (lopul = parang, lala = bloed), dus bebloede parang, wegens de vele oorlogen door de koningen van Noesanive gevoerd).

De roemah de Soysa. De Portugeezen namen den koning van Noesanive gevangen en voerden hem weg naar Goa. (Sinapatty uit het geslacht Lopoellalan). Later brachten de Portugeezen dezen koning terug en schonken hem den familienaam de Soysa. Zoo heet deze tak uit de roemah Lopoellalan: de Soysa en bleven de nakomelingen uit deze tak koningen van Noesanive tot op den huidigen dag.

De roemah Nanoeroe. De voorvader der Nanoeroe's heette Latoe-

bessi; hij was het eigenlijke hoofd van de oorspronkelijke bewoners van het dorp Eri. Hij was echter bevreesd voor de Javaansche vreemdelingen en kroop, toen Lopoellalan op Noesanive kwam, achter een soekoenboom en bootste daar het geluid van een wild varken na om de vreemdelingen schrik aan te jagen. Lopoellalan had echter honden bij zich die op het geluid afgingen en Latoe-bessi dwongen om achter den soekoenboom te voorschijn te komen. Daarvandaan schonk Lopoellalan hem de naam: Nannoeroe. Lopoellalan schonk hem ook zijn oepoe en teoen.

De roemah Latukolan en Latu-ari. Oepoe: pessi; oepoe mara: hoa; teoen: temesseh. Latoekolan en Latoeari waren broeders, Latoekolan de oudere en Latoeari de jongere. Zij waren zonen van den Ternataanschen Sengadji: Goga. Toen hun vader stierf hadden zij onderling ruzie over de erfopvolging en vluchtten van Ternate naar Ambon. Zij kwamen aan bij de laboean Eri. Zij waren heidenen. Zij brachten van Ternate 3 honden mede: Sap sarikoe, Sap sarikoe wele wele en Pistabi tabea djau en twee slaven, de eerste genaamd La sama dadoe en de tweede Pantat lobang toedjoeh. Beide slaven waren orang ilang-ilang.

De roemah Pea. Zie onder *hemelaanbidders.*

Voor de negorij Silalé. De bangsa radja volgens sommigen (volgens anderen is Tomasila de werkelijke bangsa) is de roemah tau: Loppies; oepoe: patti; oepoe mara: nai; teoen: sialana patti nai.

De voorvader der Loppies is genaamd Patti nai, ook voorvader der Tomasila's. Patti nai kwam van Gorong (Goram) en kwam aan te Oemé poetih. De Portugeezen schonken hem den voornaam Loppies.

De roemah Tehuporing. Oepoe: pooelin; oepoe mara: toeni; teoen: toeotoe lapia; posso: goerita.

Tehoeporing komt van Hoamoal en vluchtte vandaar omdat hij een gouden kruis van den radja van Iha had stuk gemaakt. Zij kwamen aan op een plek in het Silalésche opoe ama genaamd en vestigden zich daar. De hond van kapitan Mantoelameten in het binnenland kwam aan de kust en dezen hond omhing Tehoeporing met een bundeltje van allerlei eetgerechten. Mantoelameten, die daardoor bemerkte dat er menschen aan het strand waren kwam af en wilde tegen de indringers strijden. Juist kwam Hoeri hatoer op deze kust aan die de beide partijen verzoende. (Deze rol van Hoeri hatoer herinnert aan de rol die Djamiloe vervult in de Hitoeeesche hikajats, evenals de geschiedenis van de hond).

De Tehoeporings werden aangesteld tot maoewin en toekang baileo en bewaarders van de kapala messigit, de parang en de salawako. Toen zij kwamen was Silalé een negeri van 4 aoet (?), zij werden de 5de aoet.

De roemah Moesila. Oepoe: moesa; oepoe mara: nai; teoen: keoda moesa. Lieden afkomstig van de negorij Sila.

De roemah tau Kailola. Oepoe: hahoeri; oepoe mara: hatta; teoen: sialana hoeri hatoer; posso: de aanwezigheid van de jaarvogel.

De voorvader van de Kailola's was een zekeren imam Wahit van Kailolo; uit deze roemah tau was kapitan hoeri hatoer. Deze kapitan Hoeri hatoer bevrijdde de Patti Nai uit de gevangenschap in Kilang, waar hij gevangen werd gehouden in het huis van den Kilangschen kapitan Nakoetoe lai sooe. Hoeri hatoer ging het huis van dezen kapitan binnen zonder dat iemand het bemerkte, hoewel er honderden menschen in het huis waren. De Kilangsche kapitan Naikoetoe lai sooe was zeer gevreesd en snelde veel in het gebied van Latoehalat en Silalé. De kapitan Laisanteroe van Latoehalat beloofde zijn dochter tot vrouw aan degene die deze kapitan doodde. De kapitan Naikoetoe laisooe kwam in Silalé om te onderzoeken wie Patti Nai had bevrijd. Hij ontmoette Hoeri hatoer, die in een kanariboom zat kanari's te plukken. Hoeri hatoer vroeg Naikoetoe laisooe om een plaats leeg te kappen rondom den kanariboom opdat Hoeri hatoer de kanari's uit de boom kon schudden. Nakoetoe laisooe voldeed hieraan. Hoeri hatoer riep Nakoetoe laisooe toe om pinang uit de tasch van Hoeri hatoer te nemen, die deze onder de boom had laten liggen. Nakoetoe laisooe voldeed hier niet aan maar nam pinang uit zijn eigen tasch. Toen Hoeri hatoer uit de boom was geklommen bood Nakoetoe laisooe hem pinang aan op de punt van zijn parang, welke pinang Hoeri hatoer ook op de punt van zijn parang aannam. Zij begonnen dan het tweegevecht. Nakoetoe laisooe wilde Hoeri hatoer den eersten aanval overlaten, dit wilde Hoeri hatoer niet. Nakoetoe laisooe viel drie malen op Hoeri hatoer aan, maar miste telkens, nu was het de beurt van Hoeri hatoer; deze viel tweemaal tevergeefs op Nakoetoe laisooe aan, doch miste. De derde maal evenwel slaagde hij er in Nakoetoe laisooe het hoofd af te slaan. Hoeri hatoer sneed de tong uit den gesnelden kop en wierp deze daarop weg. Deze weggeworpen kop werd gevonden door een zekeren kapitan Opir van Latoehalat, die deze weggeworpen kop terstond bracht naar kapitan Laisanteroe, voorgende dat deze kop door hem was gesneld en kapitan Laisanteroe herinnerende aan zijn belofte dat deze zijn dochter tot vrouw zou

geven aan degene die kapitan Nakoetoe laisooe doodde. Kapitan Laisanteroe riep nu al zijn volk bijeen om zijn dochter uit te huwen aan kapitan Opir. Kapitan Hoeri hatoer was niet naar kapitan Laisanteroe gegaan wijl hij reeds gehuwd was. Toen hij echter hoorde van het gedrag van kapitan Opir, spoedde hij naar de plaats waar al het volk vergaderd was en zeide spottend tegen kapitan Opir: gij zijt geen man doch een vrouw, want gij snelt koppen zonder tong. Daarop toonde hij de tong die aan de kop ontbrak. Van het huwelijk van kapitan Opir kwam nu niets; hij werd spottend genoemd Latoe seri poppot (de vorst die verzot is op vrouwelijke schaamdeelen), welke spotnaam tot op den huidigen dag de oepoe voor de roemah Opir is gebleven.

Nakoetoe Laisooe is de voorvader van de familie Laoekon in Kilang, daarom mogen tot op den huidigen dag de Silalésche Kailola's niet het huis binnentreden van de Kilangsche Laoekons of iets uit handen van deze ontvangen. Kapitan Hoeri hatoer en Laisanteroe verbonden zich inniger dan door een pela verbonden, zoodat tot op den huidigen dag Latoehalat en Silalé één patoewanan bezitten en de datigronden en poesakagronden van beide negorijen dooreen liggen.

Voor de negorij Latuhalat.

De bangsa radja Salhoeteroe. Oepoe: latoe joeroesana; oepoe mara: hoa; teoen: Losesina roemah Paham.

Salhoeteroe oorspronkelijk geheeten Lasan teroe (drie kieuwen), kwam van Tandjoeng Sial. Hij vond vereenigd op de batoe bitjara genaamd hatoe lebe sooe (rots waar de oppersten spreken) de verbanden: Lekatompessy, Risakotta, Opir, Naroea en Latoemeten. Lasanteroe werd door hen verkozen tot kapitan Latoehalat wijl hij aan de westzijde zijn woonkwartier nam. Lasanteroe nam tot zijn malessis (onderbevelhebbers) Opir en Latoemeten. Hij bevocht Noesanive en maakte een groote benteng te Sama tohi.

De roemah Latoemeten. Oepoe: meten; oepoe mara: sehoeat; teoen: tari noesa (tjari poelau).

Latumeten komt van het land Roem (tanah roem). Ten tijde van het rijk Roem werd Java slechts bevolkt door reuzen, djins en beesten; er woonden echter geen menschen. Het eiland Java werd ontdekt door de schipvoerders van den koning van tanah Roem die het hunnen vorst rapporteerden. De koning van Roem zond daarop 5000 mannen en 5000 vrouwen om het eiland te bevolken; van deze 10.000 menschen bleven er echter slechts 10 over; de overigen wer-

den gedood en opgegeten door de djins, de reuzen en de beesten van het eiland. De tien overgeblevenen gingen terug en brachten rapport uit aan hunnen koning. De koning gaf nu 10.000 mannen en 10.000 vrouwen om het eiland te bevolken, maar stuurde vooruit vele kundige mannen en leeraars (pandita's) en heiligen en menschen die wonderen konden doen. Deze gierden aan op de reede van Mataram en verrichtten hier hun wonderen en baden, zoodat het geheele eiland schudde en alle djins en reuzen en wilde dieren gedood werden. Nu werd het eiland Java door de lieden van Roem bevolkt. De tweede persoon in het rijk van Roem was een zekere Latumeten (donkere vorst); deze werd aangesteld tot beheerder van Java. Hij stichtte het rijk Mataram en verdeelde Java in vier deelen: Koripang, Daha, Singasari en Gagelang; deze vier deelen werden tot koninkrijken. De vorst van Koripang had zeven broeders, deze vorst ging over tot den Islam en wilde dat ook zijn broeders en al zijn pangérans tot dien godsdienst zouden overgaan. Deze broeders en vele van de pangérans waren hier niet van gediend. De vorst van Koripang decreteerde dat al wie niet tot den Islam overging zou worden gerekend tot de laagste onderdanen, de kwarto's, ook al was hij van hoogste geboorte of zelfs van vorstelijken bloede. De broeders van den vorst en ook vele pangerans wilden niet tot den nieuwen godsdienst overgaan en ook deze vernedering niet slikken en verlieten daarom het land. Zij zeilden weg en kwamen eerst te Wai poetih, verzeilden van daar en stichtten Hatoe soa, vroeger hatoe soal genoemd, daarna stichtten zij Oering, op Hitoe. Hier bleef hun zuster, Njai Mas genaamd, achter en deze liet een brug maken over de rivier tusschen Roemah tiga en Hitoe, vandaar dat deze rivier en de berg de naam kregen van Maspait. Vervolgens zeilden zij verder en stichtten Kabau, daarna Hoetoemoeri en stelden daar Patti-apon tot orangkaja aan. Van Hoetoemoeri gingen zij naar Soeli. Volgens hun bahasa beteekende Soeli: pasir poetih (wit strand). Van Soeli gingen zij naar Halong, van Halong naar Soja, van Soja naar Latoehalat. Te Latoehalat vonden zij gevestigd de lieden van Pea. Deze lieden uit het huis Pea hadden drie kota's of sterkten kota aman lanite (hemelstad), kota hatoe hoelan (de stad van de maansteen) en kota bèlo (de eedstad). De Latumetens ontscheepten zich op de reede, Maloelang genaamd, hun prauw werd tot een steen, de hatoe hoat. Daar gelegerd hoorden zij dat de sterkten van Pea zeer sterk waren; zij braken op vandaar en legerden zich te Wai ahoen en maakten een bivak dicht bij de sterkte Aman lanite, om deze sterkte te verspieden.

Niet lang daarna zagen zij een vlot (goesepa) op het strand, zij gingen dit vlot verspieden en vernamen dat met dit vlot was aangekomen een zekere Lessy van Ceram, een zeer groot en sterk kapitan. Latumeten nam deze Lessy tot zoon aan en samen met dezen Lessy verstoorden zij Aman lanite en de groote toren, die de lieden van Pea hier gebouwd hadden. De koningen van Noesanive, Latu Ajar en Latu Wai henna, trokken zich het lot aan van het overschot van de menschen van Pea. Latoe Wai henna baande hun den weg en kreeg daarom den naam van Lopoel lalane. De kapitan van Pea, genaamd Bontoe wawa, werd het hoofd afgeslagen, welk hoofd als een vogel vloog naar de plek genaamd Poelé tjap, waar het veranderde in een steen. Deze plaats is daarom tot op den huidigen dag de grens tusschen Noesanive en Latoehalat. Van Latoemetens nazaten was er één, wiens dochter werd geschaakt door een Portugeesch kapitein. Toen men op de betaling der harta aandrong, voldeed deze kapiteitn in ijzeren dukaten, vandaar ontving deze de naam Doekaton bessy, later verbasterd tot Lekatompessy.

Van Bali kwamen zeven gebroeders, waarvan er een in een morea veranderde, wijl hij een morea voorzien van een gouden armring doodde; voor de andere broeders werd daarom de morea posso. De overblijvende zes gebroeders waren: Naroea (oepoe hot), Mainaké (oepoe naké); Hoeni aké (lenjap); Akipoe (lenjap); Hehareoe te Kilang en Toehoemoeri (oepoe moeli). Zij kwamen van Bali en ontscheepten zich te Seri. Zij groeven een holwoning uit en bespiedden vandaar uit de kapitan van Pea, Latoe Nahil. Toen deze kapitan naderbij kwam, verrezen zij uit hun hol, waardoor deze kapitan dermate schrok dat zij hem gemakkelijk overwinnen konden. Toehoemoeri en Naroea bleven wonen te Latoehalat, Mainaké ging naar Amahoesoe, Hehareoe naar Kilang.

Toehoesoela (oepoe: amé; teoen: Tamaléné) kwam van Soela (Soelabessy). Hij kwam aanzeilen op een pandanblad en kwam aan op Manipa. Hij zocht op het strand naar visch en vond er een van de soort Sapelawani. Dit werd hun bakal. Hij maakte van rinathout een mast en een zeil van birabladeren en zeilde van Manipa naar Latoehalat, daarom zijn rinathout, birabladeren en ikan sépalawani posso voor de Toesoesoela's tot op dezen dag.

Risakotta's zijn er twee; een van Loehoe en een van Koelor. Die van Koelor zijn uitgestorven (lennjap).

Leasa. Oepoe: witoe; teoen Pérolo.

Maoelani. Oepoe: Iha; teoen: Pérawa. Ten tijde van de strijd tus-

schen de Compania en de lieden van Hoamoal streden aan de zijde van de Compania kapitan Angkota en kapitan Latoemeten, beiden van Latoehalat. Toen Hoamoal was verslagen werden de hoofden van dit volk gedood. Twee van hen, Leasa en Maoelani, werden op voorspraak van de kapitans van Latoehalat begenadigd. Kapitan Angkota nam nu Leasa, kapitan Latumeten Maoelani aan tot anak piara; hun nakomelingen wonen tot op den huidigen dag in Latoehalat.

Latoehihin (oepoe: amoe; teoen: sanlani) komt oorspronkelijk van Kamoekalawaë. Er waren een broer en een zuster. De broeder was genaamd Laitjat maha ili en was van beroep toetoeweerder en woonde te Kaibobo. Hij vertrok met zijn zuster van Kaibobo en vestigde zich boven Hatiwe in het bosch. De broeder vocht met de kapitan van Hatiwe, genaamd Bolébrani, en overwon dezen doordat zijn zuster bladeren met lijm strooide voor de voeten van de kapitan van Hatiwe die dezen kapitan aan de voeten bleven kleven en hem daardoor hinderden in het gevecht. De broeder werd de stamvader van de Laitjatamoe's van Hatiwe tot op dezen dag; de zuster werd de stammoeder van de Latoehihins van Latoehalat tot op dezen dag. Daarom mag een Laitjatamoe geen Latoehihin trouwen.

Sengadji en Angkotta zijn van Ternate. Angkotta ontving zijn naam van de radja van Hitoe; zijn drie kinderen Hadja, Sinapatti en Sawitoe vestigden zich op Latoehalat. Sengadji vluchtte van Ternate tijdens de strijd van Gouverneur Cranssen, zijn eigenlijke naam was Soewaèbong-Tomanega. Sengadji en Angkotta zijn beide oepoe: kotta; teoen: Lososina.

Latoerpoetih (oepoe: Latoe; teoen Latoesémané), oorspronkelijk Latoepapoea van Kilang.

Mahulete (oepoe: Mahoe; oepoe mara: Songket: teoen: Hahoe lawa) kwam van Madoera. Eenigen van hen vestigden zich te Hitoe, anderen te Alang; het grootste gedeelte te Latoehalat, wijl zij bloeiende alang[2] voor padi aanzagen en zij rijstbouwers waren.

Nampasnea (oepoe: titah; oepoe mara: roepoeï; teoen: lauwaké). Oorspronkelijk drie gebroeders Pasanea, Aipassa en Nampasnea. Pasanea werd een hoofdman op Ceram van het Sepalewa verbond.

Pela-geschiedenis.

Lekatompessy had een dochter, Constanca genaamd. De Radja van Alang vroeg deze dochter ten huwelijk. Lekatompessy en Latumeten stemden toe en maakten een groote orembaai om deze jongedochter over te voeren naar Alang. Toen deze orembaai gereed was kwam

Soplantilla langs, die vroeg of de orembaai klaar was, waarop Lekatompessy en Latoemeten antwoordden dat hij dit inderdaad was. Soplantilla, die een swangi was, zeide: ik wed dat de orembaai nog niet gereed is. Latoemeten en Lekatompessy bestreden dit en zij gingen zoover dat Constanca de inzet werd van een weddenschap dienaangaande. Toen de weddenschap afgesloten was werd de orembaai onderzocht en bleken er werkelijk eenige pinnen aan te ontbreken. Nu moest Lekatompessy zijn dochter tot vrouw afstaan aan Soplantilla. Hij was hierover zeer beschaamd en dacht er veel over na, hoe hij den radja van Alang zou tevreden stellen. Om dezen radja tevreden te stellen maakten Lekatompessy en Latoemeten een model van Constanca van sagomerg. Dit model kon loopen en lachen en alle menschelijke verrichtingen doen, alleen de spraak konden zij het niet schenken en het model bleef stom. Zij zetten deze stomme namaak-jongedochter in de orembaai en kleedden haar aan als bruid en gaven haar twee slavinnen mee, die opdracht kregen haar in zee te gooien zoodra zij den radja van Alang zoo dicht genaderd zouden zijn, dat zij genoodzaakt zou zijn te spreken. Deze opdracht werd goed volvoerd. Toen de radja van Alang zoo dicht genaderd was, dat de radja van Alang, zijn bruid willende begroeten, aanstalten maakte om in de orembaai van Latoehalat over te stappen, stortten de slavinnen de pseudo-Constanca in zee. De liefde van de Radja van Alang ging zoover, dat hij zijn pseudo-Constanca nasprong en jammerlijk verdronk. Beiden verdwenen in de diepte en werden door de lieden van de orembaai's van Alang en Latoehalat niet meer gezien. De radja van Alang werd een krokodil, het sagomergmodel dreef aan op Lilibooi; vandaar dat de lieden van Lillibooi, willen zij de lieden van Alang plagen, dit tot op den huidigen dag niet beter kunnen doen dan door te zeggen: „de Alangers trouwen sagomerg". Latoehalat en Alang werden daarop pela. Lieden van Alang mogen geen vrouwen trouwen van Latoehalat en omgekeerd. De tegenwoordige vrouwelijke radja van Alang stoorde zich niet aan deze titah-goeroe en trouwde dokter Mahulete, afkomstig van Latoehalat. Zij gingen beiden naar Holland, maar nog niet lang in Holland overleed dokter Mahulete en had de tegenwoordige regente van Alang veel soesah in het vreemde land. Dit was de straf van de orang toea[2] op de overtreding van hun djandjian. De mannen van Alang mogen geen vrouwen van Latoehalat zien eten en het is voor vrouwen uit de geslachten Lekatompessy en Latoemeten verboden (posso) langs een uitlegger van een prauw van Alang te loopen.

De geschiedenis van de *inname van het kasteel Victoria* door Steven van der Hagen.

Het Portugeesche bewind telde drie geslachten (bangsawan): Johan Kajado, Stephen Tiséra en Gaspar da Mello. Ten tijde van Gaspar da Mello kwam Steven van der Hagen met zeven schepen. Toen Gaspar da Mello de vlooot van van der Hagen op de reede van Ambon gewaar werd zond hij zijn havenmeester om te vragen wat van der Hagen kwam doen en of hij gestuurd was door de koning van Kastilië. Steven van der Hagen liet zeggen dat hij met de koning van Kastilië niets te maken had en dat hij gestuurd was door de prinsen van Holland om bezit te nemen van het kasteel. Toen Gaspar da Mello zulks vernomen had, beval hij de bevelhebber van de Portugeesche troepen, Fransisco Serano, alles tot tegenweer in gereedheid te brengen. Deze Fransisco weigerde zulks en liep met al zijn volk het kasteel uit, waarop Gaspar da Mello het Kasteel moest overgeven, wijl de bezetting één lijn trok met Serano en weigerde het kasteel te verdedigen, daartoe aangezet door Fransisco Serano, die zeide dat het goed was dat het gezag van zijn landslui maar eindigde omdat hun goddeloosheid langer gezag onwenschelijk deed zijn. Dit zeide hij om de ondervolgende geschiedenis: Twee van de Portugeezen, Souis Gonsoe dei Pareira en zijn jongere broeder Juan Paus dei Pareira, hadden met hun beiden een man van Soja gedood. Deze zaak werd door den Gouverneur Gaspar da Mello in de doofpot gestopt omdat de moordenaars van hooge geboorte waren, wat in soortgelijke gevallen altijd door het Portugeesch bewind werd gedaan. De kolonel Fransisco Serano was over al deze onrechtvaardige handelingen zoo gebelgd, dat hij bij de komst van de Hollanders het Kasteel niet wilde verdedigen. Steven van der Hagen nam het Kasteel in en gaf het den naam van „Nieuw Victoria" omdat het zonder wapens was ingenomen en stelde tot eerste Hollandsche gouverneur over Ambon aan Frederik Houtman.

Liang.

De tegenwoordige regent is benoemd met den titel van radja, de negorij Liang is echter en blijft een erfelijk orangkajaschap. Een zelfde kwestie heeft zich voorgedaan ten opzichte van de negorij Laha. Het is mij niet bekend, dat de erfelijke titels bij eenig besluit zijn vastgesteld, indien dit werkelijk zoo mocht zijn, dan ware m.i. een besluit te slaan, waarin deze materie als volgt geregeld is:

Erfelijke *radja*schappen bestaan in de negorijen Noesanive, Kilang, Soja, Hoetoemoeri, Tolehoe, Hitoe lama, Mamala, Assiloeloe.

Erfelijke *patih*schappen in de negorijen Silale-Latoehalat, Nakoe, Halong, Soeli, Waai, Allang, Laha.

Erfelijke *orangkaja*schappen in de negorijen Batoemerah, Amahoesoe, Oerimessing, Hatalai, Ema en Hoekoerilla, Leahari, Roetong, Hative ketjil, Passo, Tial Selam, Tial Serani, Tengah[2], Liang, Morella, Hitoemessing, Wakal, Hila, Kaitetoe, Ceith, Lima, Oering, Larike, Wakasihoe, Lilibooi, Hatoe, Tawiri, Roemahtiga, Hative besar.

Een erfelijk *wijkmeester*schap in de kampong Galala.

PORTUGEESCHE KERKBEELDJES VAN NOEMBA (ENDE).

DOOR

G. H. M. RIEKERK.

In het Tijdschr. Bat. Gen. XXIV, 1877, p. 520 vermeldt S. Roos, toenmaals Controleur op Soemba, dd. Oct. 1872 belast met een reis naar Ende (Flores), waarvan het Rapport aan de Regeering in genoemd artikel gepubliceerd is, dat in 1872 nog een Christen te Noemba leefde, die eenige weinige overblijfselen uit de omstreeks 1871 ingestort zijnde resten van een R.K. kerk aldaar bewaarde, n.l. een ivoren Christus aan het kruis, een houten Maria-beeldje en nog vier andere beeldjes van ivoor.

Volgens Dr. G. P. Rouffaer in het Tijdschr. Nederl. Indië, Oud en Nieuw, VIII, p. 144 e.v., is de dubbel-kampong Saraboro-Kotakori, die tezamen de strandkampong Noemba op den vasten wal van Flores vormen, omstreeks 1630 gesticht door R.K. Noemba-Christenen van Poeloe Ende, die, na overval en vermoording van de Portugeezen in het fort van dat eiland, gevlucht zijn.

Nadere dateering van de te Noemba opgerichte kerk is bij de schaarsche gegevens niet mogelijk.

Daar vermoedelijk door iconologen over den tijd van vervaardiging conclusies te trekken zijn, worden hier eenige fotographieën van de door S. Roos bedoelde beeldjes gepubliceerd, zooals ik ze bij een bezoek aan Noemba in 1931 aantrof.

De Christus aan het kruis is niet van ivoor, doch van een stuk been, volgens den eigenaar, een Mohamedaanschen Noembanees, afkomstig van een potvisch (ngamboe). Het beeldje is 16 cm lang. De handen en voeten toonen een sponsachtig voorkomen aan den achterkant, als veelal in beenderuiteinden, door de bloedvatholten. Het beeldje zou niet geïmporteerd zijn, doch vroeger plaatselijk aangemaakt door een van de voorvaderen van den eigenaar. Het is grover van sculptuur dan de andere beeldjes.

In afwijking van het door Roos vermelde aantal trof ik verder

slechts drie ivoren beeldjes aan. De huidige eigenaar wist niets van het verloren gaan van een vierde beeldje.

Het grootste is een op de rechterknie knielende figuur van 9 cm hoogte, op een hol voetstuk. Het voetstuk heeft van voor vier zijden van een zeshoek, van achter de helft van een ellips. Aan den voorkant zijn twee kleine versche breukvlakken van afgeschilferde hoeken. De hoogte van het voetstuk is 2 cm, de grootste lengte 5 cm en de grootste breedte 4 cm. Het is de vraag of het werkelijk bij de knielende figuur behoort, als de eigenaar mij opgaf. Deze figuur heeft midden op het voorhoofd een bult of hoorn. In de holte van de linkermouw paste vroeger een losse ivoren hand, welke verloren is gegaan volgens mededeeling van den eigenaar.

De beide andere ivoren beeldjes zijn zittend slapende herdersjongens met sandalen, 10 cm hoog van voeten tot kruin. Op de linker schouder en op de linkerknie houden zij een lam. De rechterarm, waarop het hoofd rust, steunt op een waterkruik, die aan den gordel hangt. De beeldjes zijn niet geheel symmetrisch. Van het meest gave beeldje zijn de voeten afgebroken met versche breukvlakken. Zoowel de knielende figuur als de zittende beeldjes hebben in het ondervlak een diep, smal gat, waarmee ze op een houten pin vastgezet kunnen worden. In de knielende figuur zaten nog restanten van een houten pen.

Het houten beeld is een monniksbeeld met los hoofd. Het is links boven en van achter sterk door de witte mieren aangetast. Het is 22 cm hoog. Mijn zegsman wist niets van een ander houten beeldje, noch dat er een verloren zou zijn gegaan.

De beschreven beeldjes waren in een oude geelkatoenen doek gewikkeld en werden (met de restanten van een Portugeesch handschrift en de vlaggen, afgebeeld in de monografie van Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen over „Endeh (Flores)", 1921, p. 8) bewaard in een houten koffer in een vervallen, slechts ten deele bewoond huis van kampong Kotakori, vlak bij de plek, waar de kerk moet hebben gestaan.

De eigenaar, een Mohammedaan, deelde mede, dat de beeldjes elk een eigen naam hebben. Hij kon ze evenwel niet meer opgeven. In geval van ziekte in huis of vóór het ondernemen van handelstochten was hij gewoon een weinig sirih en pinang in den houten koffer te werpen onder het uitspreken van de taslimah. In het spraakgebruik werden ze aangeduid als „ana deo", met het soorttelwoord „eko".









HET MALEISE NOMEN EN DE NUMERUS-KATEGORIE.

DOOR

J. GONDA.

Onlangs heb ik in een opstel „Over oude grammatika's en ouds in de grammatika" [1]) in het kort de misvattingen geschetst die m.i. in de beschrijving van het Maleis hebben geheerst en nog heersen ten opzichte van de „naamvalskwestie". Het overwegend historische, terugblikkende, karakter van dat artikel bracht mee, dat naast de gegeven kritiek voor nadere toelichting van eigen afwijkende opvattingen weinig plaats was. In het hier volgende, over een ander belangrijk punt in de Maleise grammatika, wil ik trachten het een met het ander te verbinden.

Ook buiten de kring der beoefenaars van de Maleise taal, en wel vooral daar, is sinds jaar en dag de opvatting bekend, dat het Maleis en verwanten „het meervoud vormt door verdubbeling van het betrokken woord", daarnaast zijn allerlei meningen geuit over het Maleise substantief op zich zelf: 't zou een enkelvoud, een meervoud aanduiden, etc.

Gaan we nu de geschiedenis van de beschrijving van deze taal na, dan zien we — Frederik de Houtman spreekt in z'n vocabularium slechts over de „Conjugatie" [2]) —, dat Seb. Danckaerts in z'n „Grammaticale observatien" (1623), voor zover mij bekend voor de eerste maal een regel over het grammaticale getal in het Maleis formulerend, zeer kort het volgende leert: geminatio nominis format numerum pluralem: *rouma*^{2} : *domus*, derhalve „meervoud wordt gevormd door verdubbeling van het naamwoord". Roman (1653) zegt [3]) : "De Getalen zijn twee, te weeten, het enckel ende meervoudt, maer werdt (= wordt) het meervoudt van het enckel niet anders onderscheyden als met verdubbelinge van de Naem in 't uytspree-

[1]) Verschenen in „De Indische Gids" Oct. 1936, p. 865 vlgg.
[2]) Zie over deze oudere auteurs genoemd artikel in „De Indische Gids".
[3]) II, p. 5, uitgaaf van 1674.

cken, ofte in 't schryven met dit teecken der verdubbelinge [2] als *Radja,* een Koningh, *Radja Radja,* Koningen". Hij voegt er evenwel aan toe: „Edoch en is dit niet altydt een vast teecken van het meervoudt getal, want de beste Maleyers dat menigmael nalaten, en moet men het alleen uyt de t'zamen-knoopinge van den zin, onderkennen dat van meer als van eene werdt gesproocken".

Weer uitvoeriger is Werndly, Maleische Spraakkunst (1736), p. 86 vlg.: „De getallen der naamwoorden zijn tweederlei, eenvoudig en meervoudig, de welke door geen verandering in den uitgang, maar alleen door herhaling of bijzetting van een woordt, 't welk de een- of meerheit te kennen geeft, uitgedrukt worden; zijnde het enkele woordt het eenvoudige, en het herhaalde het meervoudige. Deze herhaling geschiedt of met 't woordt tweemaal te schrijven, of wel 't zelve met een Angka achteraan te beduiden [1]), het welk niet altijdt nodig is, voornamelijk als de zin der reden het meervoudig getal blykelyk aanwyst".

Het werk van Werndly bleef de gehele XVIIIe eeuw en nog daarna toonaangevend. Een klein boekje als de „Grammar rules for the attainment of the Malayo Language", gedrukt te Calcutta „by Joseph Cooper, 1798" geeft weer zonder meer (p. 3): „The Plural Number is sometimes expressed, by doubling the Singular, as *oran* : *oran-oran* men or humane persons... But, when the Number is expressed, then the species is named only once". Howison [2]), dezelfde voorbeelden gebruikend (*orang, cooda, batoo*) formuleert: „The P. N. is frequently expressed by repeating the word in the Singular" en voorts, eveneens: „When a Numeral Adjective is made use of, the Substantive is for the most part not repeated".

Ik houd mij hier aan de chronologische volgorde en vermeld nu eerst, ofschoon meer dan een van z'n opvolgers een minder goede kijk op de zaak hadden, Marsden [3]) (1812). Deze Engelse auteur begint (p. 50, 51) zijn pericoop over geslacht en getal aldus: „Er bestaat eigenlijk in de naamwoorden dezer taal geen onderscheid van geslachten, getallen of naamvallen. Het ongerijmde denkbeeld om aan dingen of aan de namen van dingen, niet door de natuur tot voortteling van derzelver soorten ingerigt, onderscheidene geslachten toe te schrijven, is den eersten uitvinders of den lateren beschavers der

[1]) Verwarring van taal en spelling!

[2]) Howison, A dict. of the Mal. tongue, I, to which is prefixed a grammar of that language, London 1801, p. 7 en 8.

[3]) Geciteerd naar de Nederl.-Franse vertaling van Elout, Haarlem 1824.

Maleische taal niet voor den geest gekomen... Wil men staande houden, dat *kōēda betīna*, eene merrie, eigenlijk het vrouwelijke is van het naamwoord *kōēda djantan*, een hengst, dat *dochter* het vrouwelijke van *zoon*, en *koningin* dat van *koning* is, dan kunnen wij, zonder deze stellingen tegen te spreken, antwoorden, dat zulk eene onderscheiding niet tot de spraakkunst behoort, maar dat die woorden, even als andere namen van dingen, best in een woordenboek kunnen gezocht worden".

Komende tot het getal zegt hij: „Het getal wordt niet door eenig verschil in den uitgang of door eene verandering in de gedaante van het naamwoord aangewezen; maar zulks geschiedt door middel van afzonderlijke woorden, het meer- of enkelvoud te kennen gevende als *bāniak*, vele, *bārang*, enkele, of wel door de bijvoeging van bepaalde telwoorden. Somtijds echter bedient men zich van eene bijzondere soort van onbepaald meervoud, hetwelk in de verdubbeling van het naamwoord bestaat (volgt een afdwaling over spelling). Men kan hieromtrent, niet zonder waarschijnlijkheid, stellen, dat in deze taal het naamwoord, in zijnen eenvoudigen staat, en niet verzeld van eenig ander woord, strekkende tot beperking of uitbreiding van deszelfs beteekenis, eerder voor meer- dan voor enkelvoudig te houden is; of, dat men over het algemeen niet zoo dikwijls in het geval is van deszelfs meervoud, dan wel van deszelfs enkelvoud door eenig bijvoegsel te moeten aanduiden". Hij geeft dan voorbeelden: in *ada orang diloear*, „er zijn mensen buiten", heeft *orang* „geen teeken van het meervoud noodig", in *ada seorang diloear*, „er is een mens buiten" is een woord „dat de eenheid te kennen geeft" onmisbaar. Hij is, voorzover mij bekend, de eerste, die hieraan de bespreking van de zg. hulptelwoorden (soortwijzers, klassifikatoren) vastknoopt, een verschijnsel dat inderdaad met het „getal" (de numerus) in onderling verband gezien dient te worden. De opvatting van Marsden vinden we terug in de bewerking van Werndly's Spraakkunst door Van Angelbeek [1]): 'n woord moet zonder dat het van 'n ander woord vergezeld gaat, „meestal voor meervoudig gehouden worden"; Marsden's naam wordt er bij genoemd, „alhoewel Werndly vaststelt, dat het onbepaald meervoud alleen door de verdubbeling wordt gevormd". Een en ander wordt voorafgegaan door de — wel niet op statistieken berustende! — opmerking: „omtrent 't getal verschilt de Mal. taal met bijna alle andere bekende talen".

[1]) Batavia 1823, pp. 63 en 64. Verg. mijn voordracht in Verslag Prov. Utr. Gen. v. K. en Wet., 1935, p. 106.

Schleiermacher [1]) zegt er (§ 49) van: „Les noms marquent par la désinence ni nombres, ni cas, ni genres... Les substantifs employés sans indication précise de nombre, peuvent être pris pour le singulier aussi bien que pour le pluriel, si le sens de la phrase ne marque pas suffisamment lequel de ces nombres doit avoir lieu. Cependant les substantifs, qui par leur signification s'appliquent ordinairement autant à plusieurs personnes, à plusieurs choses, qu'à une seule, marquent généralement le pluriel, si le singulier n'est pas indiqué particulièrement". „On répète le substantif pour marquer d'une manière plus précise le pluriel indéfini".

Een ander begrip vinden we bij Roorda van Eysinga [2]) : Het enkelvoud wordt veelal als collectivum, of enkelvoud dat eene meerderheid of algemeenheid uitdrukt, gebezigd; als „woord" *kata*, „de woorden hooren" *menegar kata*. Het meervoud wordt verduidelijkt door verdubbeling als „koningen" *radja*^{2}... Wanneer er 'n bijv. naamwoord of bijwoord (let op de terminologie! J. G.) voor het zelfst. nwd. komt, wordt het laatste niet verdubbeld: „*doewa radja, banjakh orang*".

Wat nu de verdubbeling betreft, Crawfurd [3]) betoogt: „A kind of plural is occasionally formed by reduplication. The practice of repeating the word is frequent in M., and usually implies continuation or extension, which will include this kind of plural. It is, however, of very limited use, and seems rather of the nature of a collective noun than of a general plural". Favre [4]), die zich overigens bij Marsden's meervoudig karakter van het Mal. woord aansluit („on considère ordinairement comme étant au pluriel les noms mal. qui ne sont accompagnés d'aucun terme qui restreigne leur signification") houdt zich aan het oude standpunt: „le pluriel s'indique aussi par la répétition du nom: *budak*^{2} les enfants".

Gunstig steekt af de behandeling van De Hollander [5]) : „De zelfst. naamwoorden hebben in 't Mal. een onbepaalde beteekenis; een bijzóndere vorm om 't mv. uit te drukken bestaat niet en uit de zin moet opgemaakt worden welk getal het zelf. nw. heeft". Een mv. kan worden aangegeven, „doch in onbepaalden zin, zoodat tevens een ver-

---

[1]) A. A. E. Schleiermacher, De l'influence de l'écriture sur le langage... suivi de grammaires barmane et malaie, Darmstadt, 1835, §§ 49; 33.

[2]) Gids ter beoefening v. h. Mal. voor alle standen, Breda, 1836, p. II.

[3]) A grammar and dictionary of the Malay language, London 1852, I, p. 11.

[4]) Grammaire de la langue malaise, 1876, § 72.

[5]) Handleiding tot de kennis der Mal. taal, geciteerd naar de 10e druk, pp 18 vlgg.

scheidenheid wordt uitgedrukt: 1° herhaling: *boewah*², „verschillende vruchten" ". Ook hij knoopt de bespreking van de klassifikatoren hieraan vast. De verscheidenheid dan ook bij Klinkert[1]) : „Het grondwoord kan zoowel enkv. als mv. zijn... Een soort van mvvorm is de verdubbeling van het gdwd., doch daarin ligt tevens de beteekenis van verscheidenheid". Maxwell[2]) zet uiteen, dat als niets op „enkelvoud of meervoud" wijst, „the number remains indefinite, but may generally be assumed to be plural". Tugault[3]) daarentegen had geleerd: *ikan*, poisson; *ikan*², poissons.

Latere werken[4]) zijn op dit punt: het karakter van het Mal. naamwoord ten opzichte van de numerus eigenlijk niet verder gekomen: de opmerkingen en opvattingen van hun voorgangers worden herhaald, meer dan eens vinden we onvolledigheid en onjuistheden. Slordig is de aanhef van Gerth van Wijk's beschouwing[5]): „Ook voor de getallen heeft het Mal. geen uitgangen; een zelfde substantief kan zonder eenige wijziging of toevoeging even goed enkel- als meervoud zijn... uit (het zinverband) moet opgemaakt worden of het in het enkel- dan wel in het meervoud staat"; — al verdient z'n uitvoerige behandeling waardering. Niet juist is wat Spat zegt[6]): „Somtijds wordt het mv. aangegeven door herhaling van het woord; de verdubbeling is dan te vergelijken met een meervouds*vorm*". Men zie ook Van Ophuysen, Mal. Spraakkunst², § 58. Eveneens het schoolboek van Kats, Spraakkunst en Taaleigen², II, p. 96 (1927): „Mv. aangeduid door verdubbeling". In zijn uitvoerige tweedelige Maleise Grammatica staat Tendeloo zeer kort bij onze kwestie stil[7]): „Het Mal. onderscheidt geene... getallen (numeri) door bijzondere vormen van het substantivum". Constaterend dat „de meeste (sic) casus en numeri niet door bijz. vorm v. h. nomen worden aangeduid", ziet hij als gevolg daarvan, dat alleen de wijze waarop nieuwe subst. werden en worden gevormd doel van een grammatikale behandeling is.

Om 'n recent auteur te noemen: in z'n Beknopte Maleise Gramma-

---

1) Spraakleer van het Mal., 1882, p. 23.

2) Maxwell, A manual of the Malay Language, 1882, p. 46.

3) Tugault, Gramm. de la langue mal., pp. 29, 55.

4) Een opsomming tot ± 1900 bij Tendeloo, Mal. Gr. II, 359 vlgg. Ik heb niet *alles* nagelezen.

5) Spraakleer der Mal. taal, Batavia, 1889, geciteerd naar de 3e druk; 1909, § 255, p. 175.

6) Mal. Taal. Overzicht van de Grammatica, geciteerd naar de 4e druk, Breda, 1920, § 61.

7) I § 54, p. 133; II, p. 151.

tica[1]) formuleert C. A. Mees (pp. 31 vlg.): „Het zinsverband bepaalt in het algemeen of een woord in enkv. of mv. staat. Vanzelfsprekend is het meervoud bij telwoorden... Het *collectief* wordt gebruikt om daar waar het zinsverband geen aanwijzing geeft, zeer uitdrukkelijk het mv. aan te duiden; meestal is dit dan *onbepaald*. Er zijn 2 coll.-formaties: 1e. verdubbeling van het stamwoord...". Winstedt[2]) spreekt er als volgt over: „The substantive whether simple or derivative stands without inflexion for singular and plural...". Marsden citerend zegt hij dat „it is safer on the evidence to say that the indefinite rather than the plural is expressed (nl. door 't Mal. naamwoord)" en voorts: „reduplication expresses (a) indefinite plurality with variety implied".

Niet alleen zij die Maleis beoefenden, ook vele auteurs op het brede terrein der algemene taalwetenschap hebben zich met de meervoudskwestie in Maleis en verwante talen terloops bezig gehouden. Ik doe een greep uit de vele werken en zie af van geleerden die zich reeds voor de XIXe eeuw van uit een breder gezichtspunt voor het Maleis interesseerden, zoals de Utrechtse hoogleraar Reland, die ± 1700 verder zag dan z'n tijdgenooten[3]); in zijn beschouwingen over het Maleis heb ik intussen onze kwestie niet aangeroerd gezien[4]). Een gebeurtenis die in de algemene taalwetenschap de aandacht vestigde op de talen van Nederlands-Indië was het verschijnen van het uitvoerige driedelige werk van Wilhelm von Humboldt, Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java nebst einer Einleitung usw., na zijn overlijden in April 1835 uitgegeven in de jaren 1836-9[5]). Dit enorm-uitgebreide werk[6]) handelt op uiterst wijdlopige, niet steeds duidelijke wijze, na een inleiding over de „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts", niet alleen over het Kawi, dwz. Oud-Javaans, doch ook over met 't Javaans verwante talen. Men moet den auteur ten zeerste bewonderen, dat hij met de uiterst ge-

---

[1]) Tweede druk, Santpoort 1931. Zou 't achterwege blijven van kritiek, waarover de schrijver zich teleurgesteld gevoelt, niet z'n oorzaak kunnen hebben in welwillendheid der tot kritiek bevoegden?

[2]) Malay grammar, 2d ed., Oxford, 1927, § 29 en § 64. Vgl. ook zijn Colloquial Malay, Singapore 1916, § 80 (p. 27).

[3]) Vgl. Van Ronkel, Kol. Tijdschrift, 8 (1919), pp. 296 vlgg.

[4]) Dissertatio de linguis insularum quarundam orientalium, in Hadriani Relandi Dissertationum miscellanearum pars III, Utrecht, 1708, pp. 57—139.

[5]) Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin, Aus dem Jahre 1832.

[6]) Vgl. onlangs Drewes, Internationale belangstelling voor het Oudjavaansch, Rede Batavia, 1935, pp. 10 vlgg.

brekkige hulpmiddelen van een eeuw geleden een dergelijk monumentaal werk heeft kunnen scheppen, waarin naast veel wat verouderd is toch zeer veel staat dat weer nieuwe waardering vindt. Uit zijn arbeid is door latere schrijvers veel geput, talloze malen vindt men het als bron van inlichtingen over Kawi (zoals het Oud-Jav. lang genoemd bleef) en over Indonesische talen. Ik meen te moeten opmerken, dat men hier — evenals bij 't gebruik maken van gegevens van andere auteurs — meer dan eens heeft voorbij gezien, dat materiaal op ontoereikende wijze vergaard en volgens verouderde inzichten beschreven, wel eens niet bruikbaar kon zijn. Leven aan de ene kant vele goede en vruchtbare gedachten van vroegere auteurs nog voort — zijn er helaas ook van begraven —, aan de andere kant spookt in de vakliteratuur nog meer dan een onjuist feit, gegeven, mening, opvatting rond, gevonden in 'n werk als dat van Von Humboldt en bestraald door de glans van een grote naam.

Over „het meervoud" zegt Von Humboldt[1]: „Die Malayischen Sprachen bezeichnen ihn [Numerus des Substantivums] nur, wo es der Deutlichkeit wegen nothwendig scheint, dann aber in der Regel durch eigne hinzugefügte Wörter, und ebensowohl den Sing., als den Plur.... Der Plur. wird im Jav. bisweilen durch Wiederholung des Worts ausgedrückt, und... bisweilen durch Hinzufügung der Endung *han* zu einer wirklichen grammatischen Form ausgebildet... *holah-holah-han,* Speisen". Voorts[2], de boven geciteerde passage uit Marsden aanhalend („behauptet M. scharfsinnig"): „Die Sache ist wohl die, dass man [im Mal.] den Numerus nur da bezeichnet, wo man Undeutlichkeit befürchtet, und zur Bezeichnung dann nach der Natur der Gegenstände bald den Sing., bald den Plur. wählt". In 1862 publiceerde Aug. Friedr. Pott een uitvoerig en van materiaal overvloeiend boekje over de woordverdubbeling en verwante verschijnselen[3]. Voor het Maleis citeert hij Schleiermacher[4]. Dan: „In entsprechender Weise finden sich Holl. Subst. mit dem collectiven *ge-* vor sich im Mal. sinnentsprechend bei De Wilde durch Wiederholung des Simplex ausgedrückt[5]. Z.B. *geboomte* (Gehölz) *poehon poehon,* als Doppelung von *poehon* Baum... *gedierte* (Thiere) Mal. *binatang binatang,* Sundaisch *sato sato*... *Gebergte* (Gebirge),

[1]) T.a.p., II, p. 68, 69. [2]) T.a.p., II, p. 341.

[3]) Doppelung (Reduplikation, Gemination) als eines der wichtigsten Bildungsmittel der Sprache. Vgl. pp. 180 vlgg.

[4]) Zie boven.

[5]) [Reeds in Adelung's Mithridates (1806), I, p. 100: Plur. durch Verdoppelung].

goenong goenong, buchst. Berg (an) Berg". Dan citeert hij Selberg's Reise nach Java, p. 282: „Will man im Jav. eine unbestimmte Mehrzahl angeben... so wird das Subst. verdoppelt, z.B. *kudho kudho,* Pferde". Ook de aangehaalde plaats uit Von Humboldt wordt uitgeschreven. Door Wundt, Völkerpsychologie [1]) worden Pott en Von Humboldt geciteerd, en geleerd, dat in 't Mal. *poehon* = „boom", *poehon²* = „woud" (nog mooier dan „geboomte")! Bij Steinthal-Misteli [2]) lezen we over het „Malajo-dajackische" taaltype: „Unbedingt stofflich nimmt sich die Bildung des Plurals aus, wenn man ihn überhaupt anzudeuten für nötig findet, was von Rücksichten der Verständlichkeit abhängt: *rumah rūmah* „Häuser" (n. 3: Mit dem Suffix *an: ija memākan buwah-buwāhan djuga* er (der Schakal) ass nur (*djuga*) Früchte (*buwah*)...) oder *banjak* (eig. viel) *rumah, sęgāla rumah* die (eig. alle) Häuser, ja auch *banjak (sęgāla) rumah rūmah.* Stellenweise wird der Begriff in seine Unterarten zerlegt oder wohl richtiger die Unterarten zusammen gestellt, um den Plural zu erreichen: *radja sęgāla kerá beruk lutoṅ* „der König aller Affen". Friedr. Müller leert [3]): „Ein Nominalausdruck der allein ohne jede nähere Bestimmung dasteht, bezeichnet in den malayischen Sprachen zunächst die Summe aller jener Individuen oder Dinge, welche unter den Begriff desselben fallen, also zunächst ein Collectivum oder einen unbestimmten Plural". Wanneer, zegt hij, de veelheid „ganz bestimmt bezeichnet werden soll", „entweder Collectiv-Ausdrücke, welche auf der Wiederholung oder Reduplication beruhen... etc."

Friedr. Müller wordt door Cassirer [4]) aangehaald, die de „Substanzwörter der malayo-polynesischen Sprachen, zoals hij nog [5]) zegt, „weder eigentlich konkret, noch eigentlich abstrakt, sondern ein Mittelding zwischen beiden" noemt. „ „Mensch" gilt dem Malayen weder für einen Menschen *in concreto*, noch für Mensch = Menschheit *in abstracto,* sondern als Bezeichnung für Menschen,

---

1) Wundt, Völkerpsychologie, I, 1, pp. 585.

2) Fr. Misteli, Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues, Neubearbeitung des Werkes von Prof. H. Steinthal, Berlin 1893, pp. 263 vlg. Gegevens over het Mal. ontving Misteli van Niemann en Brandstetter, Vorwort, p. XI.

3) Grundz. der Sprachwissenschaft, III, 1 (1884), p. 113.

4) E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, I, Die Sprache, Berlin, 1923, p. 191 vlg.

5) Ook Cassirer beroept zich meer dan eens op oudere literatuur zonder dat blijkt of hij de jongere kent en verwerpt.

die man eben gesehen hat und kennt". „Hier ist also nicht zunächst die blosse Einzelheit konzipiert, die dann durch ein sprachliches Formans in die mehrheitsbedeutung umgesetzt wird, sondern aus der undifferenzierten Vielheit kann sich auf der einen Seite durch Hinzufügung bestimmter Nomina mit allgemein-kollektivem Sinn die Pluralbedeutung, auf der anderen Seite durch Anwendung bestimmter individualisierender Partikeln die Singularbedeutung entwickeln". „Entwickeln"? Waarom niet liever beginnen met te constateren: *segala orang* = „de mensen", *seorang* = „'n mens, iemand" en alles vaststellen, wat er, synchronisch gezien „aan vast zit", dan — indien mogelijk — iets over de historische ontwikkeling binnen het Maleis zelf, en daarna — wanneer voor de verwante talen hetzelfde gedaan is — de gehele taalfamilie onderzoeken. Dan pas kan hij die lust heeft met gerust geweten verder zien.

M'n bloemlezing wordt te lang[1]) : ik noem nog slechts Graff[2]), die zegt: „in Malay *orang* = 'human being', *orang-orang* = 'human beings' ", en Trombetti[3]), die over de „gruppo Munda-Polinesiaco" zegt: „La categoria del numero nel nome è poco sviluppata, poichè perdura ancora il processo primitivo del raddoppiamento, per es. Malese „*duri-duri* spini" (voorbeeld vermoedelijk van Müller, t.a.p., p. 115), op p. 260 *radja-radja* re". Zeer schamel!

Wat bij een revue als deze, waarbij vaak dezelfde of ongeveer dezelfde opmerkingen terugkeren, opvalt is, dat in meer dan één der meer algemene werken de gegevens uit grammatika's van Maleis en event. verwanten zonder kritiek worden overgenomen, dat nergens wordt gevraagd wat de schrijvers onder de door hen gebezigde terminologie verstaan, waarop hun opvattingen berusten, of de auteurs behalve als in meerdere of mindere mate en op verschillende wijze kenners van het Maleis of verwanten ook in het algemeen op de hoogte zijn met de stand van en de stromingen in de algemene

---

1) Vgl. bv. nog G. Gerland, Kuhn's Zeitschrift 9, 53 (1860), die Von Humboldt, Kawi-Sprache II, 69 citeert: „plur. in 't Jav. wordt dikwijls slechts door verdubbeling met of zonder „eine grammatische Silbe" gevormd"; A. H. Sayce, Introd. to the Science of Language (1880), II, 207; cf. I, 137 vlg.; Henry Sweet, The history of Language, p. 47: in 't Mal. is „man-man = men".

2) W. L. Graff, Language and languages, New-York—Londen, 1932, p. 155. Jammer, dat ook hier in het korte overzicht over „Malay-Polynesian or Austronesian Languages" enkele onjuistheden staan, zo: „The population of Indonesian tongue amounts to about 50 millions, waarvan 2/3 Ned. onderdaan". „Kavi... is the name for Old Javanese". „Official Javanese is called kromo, the vernacular goes by the name of ngoko (cf. Von Humboldt)".

3) A. Trombetti, Elementi di Glottologia, pp. 94; 260.

taalwetenschap van hun tijd en op dit terrein zelfstandig methodisch konden (kunnen) werken. Op dit punt ontbreekt aan de zeer vele speciale spraakkunsten, waarvan een groot deel intussen geen hogere pretentie heeft dan 'n school-, althans leerboek-voor-aanvangers te willen zijn, wel iets. En het is verwonderlijk te zien, dat men dit zó weinig heeft opgemerkt, dat men niet alleen feiten-zonder-meer, eenvoudige gegevens, maar ook interpretaties, opvattingen, verklaringen zo veel ziet overgenomen zonder veel kritiek, zonder gerechtvaardigd wantrouwen. Al is begrijpelijk, dat de Algemene Taalwetenschap, welker beoefenaren vaak met ontleend materiaal moeten werken, aan het hierin liggende gevaar vaak is blootgesteld, het woord van Epicharmus, van nuchter zijn en wantrouwen, komt ons hier toch wel eens over de lippen.

Zolang personen met ten opzichte van kennis van „taalwetenschap" blanke of nagenoeg blanke hersenen, met een vlug en vaardig opmerkingsvermogen en met 'n zeker reproductievermogen begiftigd, vergezeld van min of meer tweetalige lieden die nu en dan als tolk kunnen optreden tijdens een verblijf van voldoende duur onder een bevolking van vreemde taal zich er toe zetten om, als Pigafetta en De Houtman deden, gehoorde en gebruikte woorden, zinswendingen uit die vreemde taal, en zelfs kortere en langere gesprekken weer te geven, dan zullen ze eens foutjes en fouten maken in feitelijkheden, een woord eens misverstaan, een inadaequate vertaling geven, een „houterige" zinswending gebruiken, hun te boekstelling-op-het-gehoor-af van de vreemde taal zal geenszins beantwoorden aan moderne wetenschappelijke principes, toch heeft dergelijk werk groot praktisch nut voor degenen die na hen komen, en zal meer dan eens, mits met de juiste kritiek bestudeerd, voor de wetenschap van zekere waarde blijken te zijn. Zodra we echter te doen krijgen met auteurs die het taalgoed gaan indelen, classificeren, die de grammatikale kategoriën trachten te beschrijven, de verschijnselen gaan benoemen, hebben we niet langer een naïeve, min of meer gebrekkige, weergave van feitelijkheden, maar een interpretatie, feitelijkheden en groepen feitelijkheden gezien in 'n bepaald licht, samengebracht in 'n bepaald schema voor ons. Een schema dat, in mensenbrein bestaande, aan verandering onderhevig is. Terminologie door de eerste interpretator aangewend zal meer dan eens door lateren die er andere begrippen aan verbinden zijn overgenomen mèt de benoemde feitelijkheden en verschijnselen, ten aanzien waarvan derhalve misvattingen ontstaan, geheel daargelaten de vraag of de interpretatie van de eerste classi-

ficator en nomenclator de juiste was. Dat personen die in de XVIIe, XVIIIe, XIXe eeuw een theologische of militaire opleiding hadden gehad, in wier hoofden als onomstotelijke algemeen-geldigheden vastzaten de indelingen en formuleringen die ze op de Latijnse school van die dagen voor de klassieke talen hadden opgedaan — dwangbuis waarin ook hun moedertaal werd geperst —, die de mening waren toegedaan dat het Maleis als „Oosterse taal" na staat aan het Hebreeuws en Arabisch, dat zij vele misvattingen omtrent de Maleise taal huldigden, dat hun zienswijzen in het licht van de tegenwoordige wetenschappelijke opvattingen veelal niet meer bestaan kunnen, met dat te constateren zeg ik niets nieuws [1]. Ik zou echter op de wenselijkheid willen wijzen van een kritisch onderzoek naar datgene wat van de oude en verouderde opvattingen nog steeds is blijven hangen, waarbij de vraag zal moeten worden gesteld in hoeverre classificatie en terminologie uit vroegere tijd tot ons gekomen een juister begrip van de grammatikale verschijnselen van de Maleise taal volgens de tegenwoordige taal wetenschappelijke opvattingen in de weg staan.

Ik heb met opzet een groot aantal citaten doen voorafgaan en kan daarnaar dus in het onderstaande zonder onderbreking van mijn betoog verwijzen.

Interessant is nu te zien hoe de opvattingen zich hebben ontwikkeld; daarnaast echter ook de vraag, onder welke invloeden de auteurs hebben gestaan. Was men de weg, door De Houtman zo verdienstelijk aangegeven, blijven bewandelen, en had men 't Maleis uitsluitend blijven leren met behulp van naar het leven opgetekende gesprekken, dan zou nooit de zo vaak herhaalde mening ingang hebben gevonden dat 't Mal. c.s. „meervoud" vormen door verdubbeling. Met den eersten theoreticus komen de onduidelijke begrippen, waarvan velen het slachtoffer zijn geworden.

De grammatikale numeri („getallen") vinden we reeds bij de Grieken onderscheiden, die in hun taal 3 hadden [3 *arithmoi*; *henikos*, door de Romeinen vertaald met *singulàris*, *duïkos*, *dualis* (in het Latijn nagenoeg niet vertegenwoordigd) en *plèthuntikos*, bij *plèthus*, menigte, Lat. *pluralis*]. Bij de Romeinse grammatici die kennis en terminologie aan de Griekse ontleenden vinden we definities die laten zien dat zij in deze grammatikale vormklassen — al merkten

[1]) Vergelijk bv. Berg, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch, pp. 199—202.

ze enige zeer in 't oog springende uitzonderingen, evenals hun Griekse leermeesters, reeds op [1]) — een trouwe weergave zagen van eenvoudigheid en veelvoudigheid in de wereld der verschijnselen: *numerus* („getal") „est incrementum quantitatis ab uno ad plura procedens" [2]), *numerus* „is die vorm van uitdrukking (woord) die een onderscheiding in hoeveelheid kan maken" [3]). De invloedrijke grammaticus Donatus (IVe eeuw) wijdde in z'n meer uitvoerig werk verscheiden regels aan het getal, in z'n kleiner geschrift, de voor het onderwijs zo geschikt geachte Ars minor [4]) slechts dit: „Hoeveel getallen van de naamwoorden zijn er? Twee. Welke? De singularis, als *deze meester* (*hic magister*), pluralis *deze meesters* (*hi magistri*" [5]). Wel een minimum van lering over een verschijnsel, waaraan, naar we zullen zien, zeer vele kanten zitten. In de Renaissancetijd en daarna verdiept men zich al evenmin bijzonder in het grammatikale getal: „Eerst verstaande, dat het Enkel ghetal maar een, ende het Meervoud veelen bevat, dat zij Singularis ende Pluralis noemen" leert de eerste Nederlandsche Renaissance-grammatika [6]). Men vindt ook elders weinig diepgaande leringen: „In Ansehung der Zahl zweyerley" zegt bv. de Duitser Aichinger (1717—1782) [7]). Men mag veilig aannemen dat ook de eerste auteurs (en alleen de eerste?) over Maleise grammatika zich niet verder het hoofd gebroken hebben; alleen om te laten zien wat de denkbeelden in hun tijd waren moet ik zover van het Maleis afraken. Vandaar dat bv. Roman ook voor het Maleis, als iets geheel van zelf sprekends, twee getallen „constateert".

De fout die men lang gemaakt heeft en vaak nog maakt is, dat men eerst kategorieën heeft geponeerd en pas daarna naar de taal, naar een taal, heeft gekeken en de taalverschijnselen er ingewrongen. Dit is een averechtse methode. De wetenschappelijke onderzoeker en beschrijver heeft van de taal zelve zoals die gesproken wordt uit te gaan, heeft de feiten zoals zij zijn te verzamelen en te ordenen. In de zo verkregen stof zoeke hij naar regelmaat, op grond daarvan

---

[1]) Zie beneden.

[2]) Diomedes, vgl. Jeep, Zur Geschichte der Lehre von den Redetheilen, p. 132.

[3]) Priscianus, Gr. Lat. Keil II, p. 172, 2.

[4]) Vgl. mijn opmerkingen Indische Gids, 1936, pp. 872 vlgg.

[5]) Donatus, Gr. Lat. Keil IV, p. 355, 18.

[6]) Tweespraak van de Nederduitsche Letterkunst, ed. K. Kooiman, Diss. Leiden, 1913, pp. 76 vlg.

[7]) Geciteerd bij Jellinek, Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik, II, p. 181.

trachte hij tot vormkategorieën te komen, uitkomsten te formuleren. De kategorieën waartoe hij komt zijn kategorieën die in de gesproken taal leven, ook al zouden de sprekers ze niet kunnen formuleren. Het zijn linguistische kategorieën, geen logische. De mening dat taalkundige kategorieën identiek zijn met logische heeft lang gegolden, schijnt bij velen nog te gelden, doch is onjuist en misleidend. Het is reeds vaak gezegd, maar 't is goed 't af en toe nog eens te overdenken: „It must be borne in mind that the ultimate ideas of language are by no means identical with those of psychology, still less with those of metaphysics" [1]).

Zij die overal logika willen zien, die het systeem van welke andere taal ook als een logisch systeem willen opvatten, die er van uitgaan dat een taal logisch moet zijn, en dat dus een naar een logisch systeem ingerichte grammatika overal bruikbaar zou zijn, vergissen zich. „La langue logique idéale n'est qu'un rêve" [2]. Grammatikale en logische kategorieën vallen zelden samen. Hoe zou 't ook anders te verwachten zijn? Een grammatikaal systeem, zoals dat van een of andere taal thans bestaat, dat historisch geworden is en product van talrijke verschillende tendenzen, heeft een geheel ander ontstaan en functie dan het systeem der logika.

Logisch spreken zou een zeer ongewoon spreken zijn, zoals logisch denken iets anders is dan 't gewone, 't dagelijkse denken van de „spraakmakende gemeente" [3]). De taal van „het volk" — en niet alleen daar — is volstrekt niet alleen uiting van consequent, wetenschappelijk denken — al is er „logische Arbeit" in „aufgespeichert" [4]) —, maar ook van gevoel, fantasie. „Will man Belege dafür geben, dass die natürliche Sprache keine verkörperte Logik ist, so gerät man einigermassen in Verlegenheit, wie man die Auswahl treffen soll" [5]). Ook wanneer logika ontbreekt, kan grammatikale correctheid bestaan, andersom kan een logisch-richtige gedachte op grammatikaal incorrecte wijze worden uitgedrukt.

Een bij de bespreking van taalverschijnselen vaak gevolgde werkwijze schijnt mij het bouwen van een zogoed als 't gaat sluitend

---

1) H. Sweet, Words, logic and grammar (1876), in Collected papers, arr. by H. C. Wyld, Oxford, 1913, p. 15.

2) J. Vendryes, Le langage, p. 193.

3) Een en ander neemt natuurlijk niet weg dat logisch spreken toch spreken, „dass das formulierte Denken ein sprachliches ist" (Deutschbein, System der neuenglischen Syntax, p. 6).

4) Vgl. Erdmann, Logik I², § 22, ook geciteerd door Deutschbein, t.a.p.

5) Havers, Handbuch der erklärenden Syntax, p. 33.

systeem op grond van „letterlijk" opgevatte grammatikale terminologie. Wanneer men die terminologie dan ook heeft ingevoerd bij talen, waarvoor ze niet deugt en die weinig of niets bieden wat er aan beantwoordt, zijn grote verwarring en eindeloze in de lucht hangende discussies het gevolg. Een ieder die onderwijs geeft in een der hier bedoelde talen zal wel eens de ervaring hebben opgedaan, dat dubbelzinnige terminologie het tegendeel van verhelderend werkt. Niet alleen bij leerlingen: ook de leraar kan er zich zelf strikken mee spannen. En werkelijk in de taal bestaande onderscheidingen en nuanceringen, die ook voor „de praktijk" van groot belang zijn worden er vaak door verdoezeld.

Hoe vaak komt bij voorbeeld het grammatikaal geslacht (genus) niet in botsing met het natuurlijk geslacht (sexe)? Men denke aan de bekende voorbeelden: fr. *la sentinelle,* „de schildwacht", duits *der Dienstbote,* ned. *het paard, het meisje, het ventje,* it. *la spia* „de spion", sanskrit *dārāḥ* „echtgenote" is grammatikaal zelfs manlijk-meervoud. Dit is niet onlogisch, het is a-logisch. Het is verstandiger zich bij dergelijke verschijnselen met de Romeinse grammatici op auctoritas en consuetudo (spraakgebruik) te beroepen [1]) dan er zich over te verbazen of te ergeren dat ze niet „auf Vernunft gegründet" zijn.

En om op de numerus, op het getal, terug te komen. Heeft het een logische reden, dat in het Duits bv. bij woorden die een eigenschap, en niets anders, aanduiden een vormverandering optreedt al naar ze worden gebruikt bij een enkel- dan wel bij een meervoudig substantief: is *gut* iets anders in *der gute Mann* dan in *die guten Männer*? Sanctius verklaarde het in strijd met de rede, dat „sommige Griekse dialekten" drie numeri kenden [2]): „neque rationi consonum est, aliquos Graecorum . . . recepisse Numerum Dualem", maar ook Hegel bewees op filosofische gronden, dat er slechts zeven planeten konden zijn, kort voordat de achtste ontdekt werd [3]). En betoogde de grote graecus Gottfr. Hermann in 1801 niet op filosofische wijze, dat er slechts zes naamvallen konden zijn (nec plures esse quam sex casus possunt, nec pauciores esse debent), kort voordat de studie van het Sanskrit in Duitsland gevestigd werd, een taal die er acht bezit? [4])

---

[1]) Vgl. Jeep, Zur Geschichte der Lehre von den Redetheilen bei den lateinischen Grammatikern, pp. 127 vlg.

[2]) Sanctius, Minerva, ed. Perizonius, I, 4 (1714, p. 30).

[3]) H. Reckendorf bij Havers, Handbuch, p. 33.

[4]) G. Hermann, De emendanda ratione Graecae Grammaticae, Leipzig, 1801.

Deze zelfde Gottfr. Hermann, wiens taalkundige denkbeelden berustten op een mengsel van Aufklärungsideeën en de filosofie van Kant, verklaarde de dualis uit 't begrip der „Allheit", immers volgens de „Kategorientafel" van Kant werd de „Quantität" in Einheit, Vielheit en Allheit onderscheiden. Was Sanctius' moedertaal en de taal waarin hij was opgevoed en die hij schreef, waarin hij dacht, in het bezit van drie numeri, zoals bv. het Sanskrit, dan had hij wellicht een andere kijk gehad. Zeker in een groot aantal gevallen dringt de natuur der dingen een onderscheid tussen enkel- en meervoudigheid te constateren, maar zijn er niet vele begrippen, waarbij men van aantal niet kan spreken, zijn er niet verscheiden zaken die in de natuur paarsgewijze voorkomen?

Het niet onderscheiden, in de taalkunde, tussen grammatikaal getal en meervoudigheid in de wereld der objecten, vergezeld van de leer dat „het meervoud" in de grammatika aanduidt, althans behoort aan te duiden meer dan één persoon of zaak en van het dogma van de noodzaak van tweedeling, overbodigheid van meer dan twee numeri, heeft veel verwardheid gesticht die tot de huidige dag in vele grammatika's, ook in die van Indonesische talen, rondwaart. Zie bv. Spat [1]): „De substantieven kunnen zonder eenige vormverandering voor het enkel- en voor het meervoud dienen: *roemah* is dus zoowel huis als huizen", of Sundermann [2]): „Will man den Singular bestimmt ausdrücken, so muss man ein Zahlwort gebrauchen". Men stelt vast dat er formeel geen numeruscategorie bij het substantief is en gaat daarna over enkel- en meervoud spreken alsof een Nederlands enkel- en meervoud [3]) als *huis-huizen* de norm zou zijn waarnaar het Maleis dient te worden beoordeeld, alsof er op het gebied van de numerus geen andere onderscheidingen mogelijk zouden zijn en — last but not least — zonder te trachten zo volledig mogelijk de Indonesische taal op dit punt te karakteriseren.

Er zijn toch talen die van het Nederlands en andere moderne Europese talen, die hier stilzwijgend tot norm worden gesteld, af-

---

[1]) Maleische Taal[4], § 61.

[2]) Niassische Sprachlehre, p. 57.

[3]) Men zal opmerken dat vele boeken bestemd zijn voor praktisch aanleren van een Indonesische taal door Europeanen en geen of weinig wetenschappelijke pretentie hebben. Ik ontken geenszins dat het ondanks dergelijke onjuistheden z'n nut heeft terstond Nederlandse enz. aequivalenten naast Maleise enz. woorden en uitdrukkingen te plaatsen, doch waarom zou men ook in „slechts" praktische werken niet trachten te vermijden in verouderde taalbeschouwing te blijven steken?

wijken. Het Sanskrit bv. kent de dualis, een vorm die men bezigt wanneer er sprake is niet alleen van twee van nature bij elkaar behorende zaken of samengevoegde zaken, maar ook van twee willekeurige, bekende nòch genoemde zaken. Ook andere talen kennen hem al is omvang van aanwending en striktheid van gebruik verschillend. In verscheiden talen is hij verloren gegaan: zo in het Pāli en de Prākrits en in vele andere Indogermaanse talen. Elders kan echter de ontwikkeling andersom zijn verlopen: volgens de opvatting van Pater Schmidt is de grote rijkdom aan numerusformaties in de Melanesische en Polynesische talen (waar men bv. dualis, trialis, quatralis kent) niet oorspronkelijk, maar een secundaire ontwikkeling [1]). Elders weer worden de namen van in de eerste plaats de van nature dubbel aanwezige zaken, zoals lichaamsdelen, in de taal op een bijzondere wijze (door een eigen praefix) gekenmerkt, in een eigen klasse ondergebracht, waarbij (door wisseling van praefix) singularis en pluralis onderscheiden worden.

Zover over het leerstuk der tweedeling. Dat grammatikaal getal niet adaequaat is aan meervoudigheid, veelvuldigheid in de wereld der objecten, roep ik in herinnering door te wijzen op fr. *ciseaux* [2]) „schaar" (één voorwerp, maar 't woord is meervoud), eng. *stairs* „trap", eng. *innings* „aangeslibd land", eng. *spectacles* „bril", skt. *gṛhāḥ* „huis", lat. *castra* „legerkamp", duits en ned. *Pfingsten, Pinksteren.* Daarentegen zijn *paar, dozijn* en dergelijke woorden enkelvoud. Duits *Brille* „bril" was oorspronkelijk een meervoudsvorm, nog Goethe schreef: „die alte Hausmutter, mit Brillen auf", doch werd op den duur, zonder dat er aan de zaak zelf iets veranderde, als enkelvoud opgevat. Evenzo werd nederl. *scoen* „schoenen" als singularis opgevat, waarbij een nieuwe pluralis *scoene(n)* ontstond; omgekeerd is meer dan een op *-en* eindigende sing. als plur. beschouwd, bv. *raven* (middelhoogduits *raben*), waarbij een nieuwe sing. *raaf* ontstond. [3]) Wat wij „een bril" noemen, heet in het Frans: *une*

[1]) P. W. Schmidt, S. V. D., Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde, pp. 318—321. De conclusie van Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, I, p. 203 dat „der Rückgang des Duals" „ein allgemeiner sprachlogischer Zusammenhang ausdrückt" zal nog eens aan volledig onderzoek van het materiaal getoetst moeten worden.

[2]) D.w.z. hedendaags-frans; hoe *ciseaux* in vroegere stadia der taal op te vatten is, kan waar we spreken over de plaats van dat woord met z'n huidige betekenis in het tegenwoordig geldende schema der taal, buiten beschouwing blijven.

[3]) Vgl. bv. Schönfeld, Hist. grammatika van het Nederlands², p. 91. — Over

paire de lunettes (plur.), ons „'n broek" is in 't Engels *a pair of trousers* (plur.), „brief" is in het Latijn *litterae* (plur.); wij geven „loon", de Fransman *gages* (plur.) aan matrozen en dienstboden, maar *solde* (sing.) aan soldaten; het Hongaars heeft de namen van lichaamsdelen die in paren voorkomen in het enkelvoud: het aequivalent van „ogen", „oren" enz. is daar grammatikaal enkelvoud. „School grammar defines the class of plural nouns by its meaning „more than one" (person, place, or thing), but who could gather from this that *oats* is a plural while *wheat* is a singular? Class-meanings ... do not coincide with the meaning of strictly-defined technical terms. To accept definitions of meaning, which at best are makeshifts, in place of an identification in formal terms, is to abandon scientific discourse". [1]) Bovendien houde men in het oog, dat in een taal die geen dualis kent de pluralis iets anders is dan in een taal, als het Sanskrit, waar de dualis levend is en consequent gebruikt wordt; in vele gevallen is een Nederl. of Franse pluralis aequivalent met een uit het Sanskrit, maar niet in bv. „mijn oren", „mes oreilles"; dit wordt in het Sanskrit weergegeven met *karṇau* (dualis). [2]) Een verschil in gebruik van de pluralis tussen twee talen kan bv. ook dit zijn: de ene kan datgeen wat aan één persoon, aan één wezen toekomt in de singularis of dualis noemen, dat wat aan meerderen hoort in de pluralis (zo doet bv. het Sanskrit), de andere pleegt deze onderscheiding in vorm niet steeds te maken, ja gebruikt dan gaarne de singularis: een Grieks voorbeeld: „zij waren gewoon feestelijke optochten te houden *meta aspidos kai doratos* „met schild en speer" ".

Het gebruik van enkel- en meervoudige vormen is dus niet steeds in overeenstemming met enkel- en meervoudigheid van objecten. De grammatikale kategorie van de pluralis kan echter, buiten het besprokene, nog andere functies hebben. In „het zijn niet allen Rembrandts die schilderen" is *Rembrandts* niet „meer dan één Rembrandt", maar personen als R.; eng. *the sixties* = de jaren tussen 59 en 70: a man *in the sixties*. [3])

„Allgemein menschlich ist ... der Plural der affektischen Verallgemeinerung, der sich namentlich in erregter Frage und im Ausruf leicht an Stelle eines logisch berechtigten Singulars einstellt" [4]):

afwijking van het middelnederl. taalgebruik t.o.v. het moderne vgl. bv. Stoett, Middelnederl. Synt., §§ 197 vlg.

[1]) L. Bloomfield, Language, p. 266.

[2]) Vgl. ook F. de Saussure, Cours de linguistique générale, p. 161.

[3]) „Plural of Approximation", Jespersen, Phil. of grammar, pp. 191 vlgg.

[4]) Havers, Handbuch, p. 161.

„jullie mannen zijn sufferds" zal de verontwaardigde echtgenote, „jullie vrouwen zijn kletskousen", de man, ieder tot zijn wederhelft zeggen, zo ook duits *diese Halunken* van één schelm. De „intensieve pluralis" kan aandoeningen des gemoeds tot uitdrukking brengen, zoals haat en jaloezie bij den Italiaan: *gli odi, le gelosie,* fr. *les amours,* eng. *thanks.* Om een zaak groter voor te stellen, om een aandoening, een gevoelen intenser uit te drukken, wordt vaak een meervoudsvorm gebezigd: de Romein spreekt dan van *corda* (plur., „hart"), *pectora* (plur., „borst"), *arcus* (plur., „boog"), vgl. ned. honderd *angsten* uitstaan, duizend *doden* sterven; eng. „while I at home sate full of *cares* and *fears*" (Milton). Vaak „liegt (bij het bezigen van plurale vormen) nicht ein Akt des begrifflichen Denkens vor, sondern ein Akt des anschaulichen Denkens. Die Pluralform dient zur Bezeichnung der Intensität des geistigen oder wirklichen Bildes", [1]) zo heeft 't Frans *les cieux,* 't eng. *heavens,* komt 't woord voor „hemel" in vele talen in de plur. vorm voor. Ook in andere uitdrukkingen om een grote uitgebreidheid aan te duiden („es dient der Plural hier gewissermassen als Extensivum") [2]): eng. the high *seas,* ned. onze Oosterse *gebieden.* Zo ook de „augmentatieve pluralis": lat. *regna, aequora,* en allerlei interessants uit syntaktisch-stylistisch oogpunt. Men heeft verder opgemerkt, dat personen en zaken die taboe zijn, die orenda bezitten, die centra zijn van bovennatuurlijke, geheimzinnige vermogens, van verborgen kracht, die dus vrees en eerbied inboezemen, vaak op nadrukkelijke, althans op een van de gewone afwijkende manier worden genoemd [2]); het streven naar „aus- und eindrucksvolle Rede" leidt tot het gebruik van de pluralis. Zoo bij woorden voor mysterieuse begrippen als nacht, duisternis: gr. *nuktes* (Homerus: *nuktas te kai èmar,* „dag en nacht"), lat. *tenebrae* = fr. *ténèbres,* it. le *tenebre,* plur. „duisternis"; namen van wapens en werktuigen, [3]) voorwerpen geladen met 'n bijzondere macht: gr. *ta entea,* plur.; de woning en de grond waarop, 't omheinde gebied waarin deze staat [3]), alles rijk aan orenda, uitingen van menselijk spraakvermogen, woorden, vloek, eed enz. enz. „Die Scheu, eine höherstehende Person direct anzureden, führte im 16. Jahrhundert zur Ausbildung einer neuen Form der Anrede. Der Sprechende betrachtet die Person, zu der er spricht, wie einen unnahbaren Dritten

---

[1]) Deutschbein, System der neuenglischen Syntax, Leipzig, 1928, p. 183.

[2]) Havers, Zur Bedeutung des Plurals, Festschrift Kretschmer, 1926.

[3]) Vgl. bv. Kurt Witte, Singular und Plural, Leipzig 1907, pp. 21 vlgg.; Grimm, Pluralgebrauch altenglischer Poesie, Diss. Halle 1912, p. 33; 48 vlgg.

und bezeichnet sie in der gar keine directe Hinwendung zu ihr andeutenden dritten Person". Later, eind XVIIe eeuw voert men het meervoud Sie als aanspraak in. [1]) Respect, ontzag voor orendabezitters als koningen, priesters, voor hogergeplaatsten is een bodem waarop de pluralis majestatis („der Plural dient dazu um Ehrfurcht, Zurückhaltung usw. auszudrücken" [2])) in vele talen kon gedijen.

En duidt de singularis altijd een enkelvoudigheid aan? Zeggen wij niet *de mens is sterfelijk* i.p.v. *alle mensen zijn sterfelijk?* Vgl. d. *der gemeine Mann* („hat über 5000 aus dem gemeinen Manne allenthalben erwehlet" [3])). Deze generieke singularis die een gehele groep van gelijksoortige individuen door één van de vertegenwoordigers aanduidt kennen vele talen: eng. *the dog is vigilant* etc. Het Sanskrit echter bezigt in dit geval zonder voorliefde naar 't schijnt zowel enkel- als meervoud: *brāhmaṇaḥ pūjyaḥ* of *brāhmaṇāḥ pūjyāḥ,* „men zal (moet) den brahmaan eren".

Een volgend punt waarop m.i. bij meer dan een auteur over Indonesische talen misverstand heeft bestaan: Wij Nederlanders, en zo ook velen met andere moedertaal, hebben onwillekeurig de indruk, dat de singularis de normale status is, de eigenlijke grondvorm is van een woord, dat de pluralis een „afleiding" is: *huis, huizen*; *appel, appels; kind, kinderen;* eng. *dog, dogs;* fr. *jour, jours* (vaak slechts in de spelling); d. *Hund, Hunde*; in al deze gevallen heeft de pluralis een uitgebreidere vorm. Zo komt men tot de gedachte, dat een woord in z'n betekenis normaliter enkelvoudig is, dat aan een woord an sich een enkelvoudig begrip inhaerent is. Het onderwijs in vreemde talen versterkt deze indruk: men pleegt bij de behandeling van de naamwoorden uit te gaan van het enkelvoud en aparte hoofdstukjes te wijden aan „meervoudsvorming". Uit composita blijkt echter een ander karakter van het substantief an sich: 'n *huisdeur* is de deur van *het* huis, 'n *huisheer* kan echter meer dan één huis bezitten, 'n *horlogemaker* maakt horloges, een *tandarts* geneest tanden, 'n *romanschrijver* schrijft in de regel romans; in 't Grieks werpt een *lithobolos* met stenen, *litho-dermos* echter wordt gezegd van iemand die „een huid heeft als steen" (hier *litho-* de stof), *hippo-dromos* is een renbaan voor paarden, *hippo-batès* iemand die op één paard zit; d. *Zahnarzt, Zahnweh.* „In E(nglish) the singular form is usually employed even when the idea is manifestly plural; as in *the printed book*

---

[1]) Erdmann-Mensing, Grundzüge der deutschen Syntax II, § 27.
[2]) Deutschbein, System der neuenglischen Syntax, p. 186.
[3]) Behaghel, Deutsche Syntax, I, p. 454.

section; a three-volume novel"[1]); in vorm stemt de singularis vaak overeen met de naakte stam, die, en daarmee 't begrip van 't substantief op zichzelf, indifferent is ten opzichte van numerus, van grammatikaal getal.

Dit was reeds zo in het oer-Indogermaans, in die taalperiode die aan het afzonderlijke bestaan van de Indogermaanse talen, Sanskrit, Grieks, Latijn, Slavische, Germaanse talen etc., voorafging; op dezelfde stam werd door naamvalssuffixen zowel de naamvallen van de singularis (bv. *ek^{1}wo-m,* accusatief sing.), als die van de pluralis (bv. *ek^{1}wo-ns,* paarden, acc. pl.) gebouwd.

De minder juiste voorstelling: de singularis is in de taal het symbool van de normale status van het woord, de pluralis en daarmee de uitdrukking van een veelheid is „afgeleid", blijkt uit de bewoordingen en uiteenzettingen van menig auteur. Na enkele inleidende opmerkingen spreekt bv. Spat onder „Getal"[2]) uitsluitend daarover, hoe „het meervoud wordt aangegeven" en geeft dáárvan voorbeelden; „hoe het enkelvoud wordt aangegeven" vermeldt hij niet, al kan men volstrekt niet uit zich zelf weten hoe de Maleier dat doet. Mees, om nog een schrijver te noemen, spreekt alleen over „de gewone meervoudsaanduider" *segala*[3]). Evenzo, en meer uitvoerig bv. Walbeehm[4]): „Evenmin als het geslacht brengt ook het getal verandering in den vorm der zelfstandige naamwoorden. Toch bestaan er evenals bij de werkwoorden wel verschillende wijzen, om een veelvuldigheid of een meervoudigheid aan te geven... Verder kan het meervoud... volgen uit... Verder kan de meervoud... enz."; typisch is ook de opgave van de bladwijzer (p. 365): getal *zie* meervoud; p. 366 s.v. meervoud noemt verscheidene plaatsen, „enkelvoud" ontbreekt. Zo ook Kiliaan[5]): „het getal wordt er evenmin als het geslacht grammatisch aangeduid. Er zijn echter gevallen waarin het meervoudig begrip door... wordt aangegeven". En om nog een te noemen: Ferrand over het Malegasi[6]): „Le substantif n'ayant pas de nombre, si le pluriel ne ressort pas du contexte, on l'indique par un des adjectifs pluriels...". Uitzonderingen zijn hier bv. Gerth van Wijk[7]) en Van der Toorn[8]).

---

[1]) Jespersen, Phil. of grammar, p. 280.
[2]) O.c., pp. 70 vlg. [3]) O.c., p. 32.
[4]) De woorden als zinsdeelen in het Javaansch, p. 211 vlg.
[5]) Javaansche Spraakkunst, p. 193, § 97.
[6]) Essai de grammaire malgache, § 373.
[7]) O.c.[3], p. 175.
[8]) Minangkabausche Spraakkunst, p. 17, § 36.

Het moge dus duidelijk zijn, dat ook in de Indogermaanse talen, waartoe de meeste moderne Europese behoren, de numeruskategorie niet noodzakelijk, niet steeds aanwezig is, bovendien, dat in talen die de sing. en pluralis, event. dualis als afzonderlijke vormklasse kennen, hieraan verschillende betekenis kan inhaerent zijn, volstrekt niet altijd die van mathematische veelheid-in-aantal.

Men heeft — boven zagen we er reeds voorbeelden van — in verband met het Indonesische nomen ook meermalen de term collectiva [1]) gebruikt. Tot in de laatste tijd toe. Esser bv. betoogt dat de Mal.-Polyn. appellativa het karakter (hebben) van collectiva, „waarbij het ... van secundair belang is of men de heele groep of soort dan wel een gedeelte daarvan of zelfs maar één individu bedoelt. ... De tegenstelling collectief-individueel is dus voor de Mal.-Polyn. talen van veel meer belang dan die tusschen enkelvoud en meervoud" [2]). Men vindt deze term vrij vaak. Vgl. bv. ook Finck over het Samoa [3]): „Dieser (der Dingname) ist im allgemeinen ein nicht weiter zerlegbarer Name mit kollektiver Bedeutung". Zijn de Indonesische nomina, in het algemeen, collectiva? Wat pleegt men in de taalwetenschap een collectivum te noemen?

Reeds de Griekse taalwetenschap kende een onderscheiding met afzonderlijke benaming. De Technè grammatikè van Dionysios Thrax verdeelde de naamwoorden o.a. naar de erdoor uitgedrukte begrippen, bv. *genika,* algemene begrippen die meerdere soorten omvatten aanduidende (bv. plant), *idika,* speciale begrippen aanduidende (bv. olijf) en zo ook *perilèptika* [4]), woorden die „tot omvatten in staat zijn", nl. zulke, die zelf singularis in vorm een telbare menigte kunnen aanduiden, als hoop, menigte, volk en derg., hiervan onderscheiden weer *pericktika* [5]), „omvattende woorden", als „laurierbosje", dat laurieren be-, omvat, „meisjesverblijf", waar meisjes verblijven. De Romeinen [6]) noemden voorlaatste groep *collectiva* (bv. *populus* „volk", *contio* „volksvergadering"); deze waren „positione

[1]) Esser, Djawa, 1929, p. 253. Vgl. Wundt, Die Sprache II, pp. 32—35.

[2]) Op de bewering van Van Ophuijsen, Mal. spraakkunst² (1915), p. 89, dat collectief = meervoud, ga ik niet in.

[3]) Finck, Die Haupttijpen des Sprachbaus², p. 86.

[4]) Dion. Thrax, p. 33, 4; 40, 4 (Uhlig); 40, 4 (cf. Priscianus II, 61, 21 collectivum est quod singulari numero multitudinem significat); 31, 1.

[5]) Dion. Thrax, p. 42, 1 (zie de adnotatie van Uhlig).

[6]) Vgl. Jeep, t.a.p., pp. 133 en 144.

singularia intellectu pluralia", in vorm enkel-, in betekenis meervoud Ook de laatste groep kwam bij hen voor: *periectica,* die hun naam hebben van wat ze be-, omvatten: *rosetum,* „rozenbed".

Men heeft later verschillende groeperingen en definities gegeven. De Duitse taalgeleerde Adelung (± 1733—1806) bv. maakte bij het nomen onderscheid tussen vier klassen concreta, nl. eigennamen, appellativa, collectiva („die eine Menge von Dingen bezeichnen, an welcher man nichts Einzelnes unterscheiden kann oder will" [1])) en materialia (die alleen de materie aanduiden); zulks in tegenstelling met een voorganger, Meiner, die de 3e en 4e groep tezamen nam als substantieven, „die eine ganze Menge auf einmal bezeichnen, aber eine solche Menge, worinnen wir im gemeinen Leben keine Einheiten oder Individua unterscheiden, wohl aber dieselben durch Mass und Gewicht in Einheiten zerschlagen und zertheilen können" [2]). Beide opvattingen vindt men in de latere literatuur vertegenwoordigd [3]), veel wordt de term „collectivum" gebruikt, zonder dat de schrijvers nauwkeurig meedelen wat zij er onder verstaan. Men houde zich aan de gelijkstelling van collectiva met de perilèptika van de Griekse grammatika: een collectief is een substantief dat een veelheid van objecten als een eenheid samengevat benoemt [4]). M.i. terecht protesteert Jespersen er tegen, dat de term in vele werken op een slordige wijze gebruikt wordt [5]). Een collectivum is dus een eenheid bestaande uit een veelheid, het duidt aan iets dat tegelijk één en tegelijk meer is: *troep, kudde, regiment, volk, dozijn.*

Toetst men nu de Maleise nomina aan deze definitie, dan is 't duidelijk dat deze, in hun algemeenheid, geen collectiva zijn: *roemah* is niet de aanduiding van een als eenheid samengevatte veelheid van

---

[1]) Zie Jellinek, Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik II, 197.

[2]) Jellinek, t.a.p., p. 196.

[3]) Ik herinner even aan de opvatting van Roorda (Over de deelen der rede, p. 115): In talen die enkelvoud en meervoud kennen, kunnen deze vormen ook de algemene betekenis als benaming van de gehele soort uitdrukken; deze betekenis wordt dan de collectieve genoemd: *De neger* heeft (*de negers* hebben) wollig haar. Een woord dat alleen of veelal in 'n collectieve zin gebruikt wordt noemt men 'n collectief (*mensdom, koren, tin, geboomte*).

[4]) Vgl. de definitie van Marouzeau, Lexique de la terminologie linguistique, p. 49: collectif: substantif propre à dénommer une somme ou un assemblage de plusieurs objects, abstraction faite des unités composantes.

[5]) Phil. of gr., p. 195; hij definiëert: „words which denote a unit made up of several things or beings which may be counted separately"; vgl. zijn System of grammar, p. 33.

bv. kamers, *orang* niet die van een als eenheid samengevatte veelheid van componerende bestanddelen van een mens; *roemah ini* is „dit (bepaalde) huis", *deze troep* blijft een veelheid van individuen omvatten, *seboeah roemah* is één huis, een *dozijn* is weliswaar de naam van een eenheid maar tevens een veelheid van 12.

Er zijn ook in het Maleis woorden die een collectiefbegrip aanduiden, bv. *kawan* „kudde", *perdaraan* „de maagden als groep aan het hof", *pasang* „koppel" etc., maar deze gedragen zich als de niet-collectiva, hun optreden brengt geen verschillende gevolgen te weeg. Het onderscheiden van collectiva in de grammatika is rationeel als ze 'n afzonderlijke taalkundige kategorie vormen. Syntaktisch kunnen ze zich verschillend gedragen; het komt vaak voor dat ze zelf in de singularis praedicaat en werkwoord in de pluralis bij zich hebben[1]): gr. *hōs phasan hè plèthus,* „zo sprak (plur.) de menigte", latijn *manus* (groep) ... *vulnera passi,* ned. *dat het Instituut een bijdrage zal geven om hun goede wil te tonen,* eng. *every nation hath their Hectors*[2]), *the clergy took their seats,* d. *das Volk hieben Oehlzweige vom Bäumen*[3]); in het Nieuw-Perzisch bv. heeft het praedicaatswerkwoord bij 'n onderwerp dat collectivum is, wanneer er sprake is van personen, meestal de meervoudsvorm. In Middel- en Nieuw-Armeens overheersen singulare collectiva met plurale functie[4]), evenzo in de Keltische talen Cymrisch en Bretons; ze treden dan in de plaats van meervoudsvormen[5]). De laatste drie talen kennen òf weinig congruentie der adjectiva of geen casusverbuiging; in het oer-Indogermaans echter waren collectiva en pluralia niet zozeer door verschil in betekenis, dan wel door de syntaktische congruentie onderscheiden; een coll. had adjectief en werkwoord in de sing., een plur. beide in de plur. bij zich. Daar in het Maleis geen congruentie bestaat, kunnen collectiva er geen syntaktisch op 'n bijzondere wijze zich gedragende kategorie zijn. Collectiva zijn er, voor een gedeelte (*per—an*) een aangelegenheid van woordvorming, vallen in 't algemeen op het terrein van het lexikon.

---

[1]) „Dergleichen verbindungen collectiver singulare mit pluralischem prädicate sind fast überall häufig", Joh. Schmidt, Pluralbildungen, p. 34.

[2]) Vgl. Kluge, Geschichte der englischen Sprache (Paul, Grundriss) I, 1094.

[3]) Vgl. Havers, Handbuch, p. 121.

[4]) Zie Holger Pedersen, Kuhn's Zeitschrift, 39, 466 vlgg., ook voor het volgende.

[5]) Holger Pedersen, Vgl. Gramm. der Keltischen Sprachen, § 410. Vgl. bij een en ander ook G. Royen, Grammatiese kategorieën bij het naamwoord, Med. Kon. Ak. v. Wet. 81 (1936), pp. 37 vlgg.

Om nu te benaderen wat de Maleise nomina, vergeleken met nomina in andere talen, die een numeruskategorie kennen, dan wel zijn, dienen we ons uit de boven gegeven uiteenzetting te herinneren dat we onder grammatikaal enkel- en meervoud, synchronisch gezien, in de eerste plaats verstaan bepaalde vormkategorieën. Een definitie als „pluriel: catégorie grammaticale dans laquelle on range soit les mots... qui désignent une pluralité d'êtres ou d'objets distincts, soit les mots en accord avec eux" [1]) is onvolledig. Ned. *man* is sing., *mannen* plur., eng. *dog* sing., *dogs* plur., lat. *mensa* „tafel" sing., *mensae* plur. Zo kennen wij in onze taal, zo kennen ook andere talen talloze woorden waarbij de singularis en pluralis in overeenstemming zijn met de enkel- en meervoudigheid der objecten; *dog* is één exemplaar „hond", *dogs* is meer-dan-één exemplaar „hond" etc. Daarnaast kennen onze en andere talen gevallen, waarbij de grammatikale enkel- en meervoudsvormen, synchronisch beschouwd, niet beantwoorden aan een overeenkomstig verschil in de wereld der objecten, buiten de taal; lat. *aquae* „badplaats" is plur., fr. *les lunettes* „de bril" plur., skt. *āpas* „water" plur., ned. *mazelen* plur.; niet bv. eng. *news* „bericht, krant": *a news, a gallows* „een galg" (nieuwe plur. vorm *gallowses*) [2]). Men kent de pluralia tantum uit de Latijnse en andere grammatika's; men herinnere zich dat enkel- en meervoudigheid der objecten door een plurale tantum niet kan worden aangegeven: lat. *castra* = legerkamp en legerkampen; aan eng. *my trousers* kan men niet zien hoeveel stuks bedoeld worden. Jespersen [3]) merkte op: „the plural forms *spectacles, trousers, scissors,* in themselves thus from a national point of view denote a 'common number' "; „common number" heeft men ook in eng. *who came?, who can tell?,* 't antwoord kan enkel- en meervoudigheid aangeven. Men ziet onder „Getal" in werken over een Indonesische taal wel een formulering als: „De zelfst. naamwoorden zonder aanwijzing van het getal gebruikt, kunnen zoowel enkel- als meervoudige beteekenis hebben" [4]). Inderdaad is mal. *roemah,* „from a notional point of view" een vorm die niet aangeeft of over één of meer-dan-één huis wordt gesproken. Toch lijkt het mij niet juist om, linguistisch, hier van numerus communis te spreken, omdat deze Maleise woorden op-zich-zelf geen numerus-

[1]) Marouzeau, Lexique, p. 145.

[2]) Meer voorbeelden bij Tobler, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 14, p. 418. Let ook op lat. *minaciae* (plur.) — fr. *la menace* en derg.; zie bv. Zauner, Romanische Sprachwissenschaft, II, § 28.

[3]) Phil. of grammar, p. 197, vgl. p. 198.

[4]) Hendriks, Het Burusch van Masarete, 's-Gravenhage, 1897, p. 9.

kategorie kennen; *roemah* is grammatikaal m.i. niet common number, doch anumerisch te noemen.

In het Nederlands bestaan voorts woorden als *melk, glas, ijzer, thee, stoom, ijs, mest, zand* enz., in 't Duits *Rauch, Blut, Eis*, enz., in 't Engels *water, gas, butter, steam*[1]), enz. enz., stof- en massa-aanduidende woorden, die in de als eenheid gevatte, samenhangende stof, massa, geen onderscheidingen, onderverdelingen aangeven; het aangeduide is op-zich-zelf niet een begrensd, aan bepaalde vorm gebonden ding of begrip. Genoemde Nederlandse enz. woorden „hebben geen meervoud"[2]). Dwz. in de samenhang van de grammatikale structuur van het Nederlands zijn deze woorden formeel enkelvoud. Vergelijken we bijv. *mens - mensen, knikker - knikkers, ei - eieren*, dan is in de enkelvoudsvormen 't ontbreken van *-en, -s, -eren* karakteristiek. Doch dit ontbreken van 'n dergelijk element (*-en, -s, -eren*) heeft pas betekenis wanneer het systematisch contrasteert met de aanwezigheid er van er naast.[3]) Op zich zelf is 't ontbreken van dit element, van een bepaalde klank of klankgroep, grammatikaal, zonder zin. Daarnaast hebben wij in het Nederlands stof- en massa-aanduidende woorden die steeds pluralia zijn: *watten, hersenen*; zo in Engels *oats* „haver" (bij ons singularis), *victuals, dregs*, „droesem", in het Duits *Fäkalien*, etc. Deze woorden sluiten zich formeel aan bij de in de genoemde talen bestaande meervoudsvormen.

Het lijkt mij dienstig er met een enkel voorbeeld op te wijzen dat andere talen op dit punt andere bijzonderheden vertonen, andere klassificaties maken. In het Oost-Iraanse Afgaans (met inheemse naam Paschto) geldt de regel, dat „nouns denoting any substance which is composed of, or naturally separate into an indefinite number of similar particles, are considered plural, e.g. water, wheat"[4]). Voorts: „Following from the last, the material of which anything is composed, when it itself is composite in nature, is conceived of as plural, e.g. wool, as consisting of an aggregation of hairs". Zo zijn daar de woorden voor: tarwe, mosterd, suiker, gras, zweet, bloed, water,

---

[1]) Duitse voorbeelden bv. bij Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte[4], § 187.

[2]) In speciaal-, technisch-, vak-gebruik kan het incidenteel anders zijn: chemici spreken bv. van *suikers*. „Im modernen kaufmännischen Stil sind Pluralbildungen zur Bezeichnung verschiedener Arten (Sorten) sehr beliebt: *Tuche, Biere ... Oele, Salze* usw. Diese Bildungen sind meist sehr jungen Ursprungs". Erdmann-Mensing, Grundzüge d. deutschen Syntax, II, p. 20.

[3]) Uitvoeriger bv. bij W. L. Graff, Language and languages, New-York, 1932, pp. 208, 211.

[4]) D. L. R. Lorimer, Pashtu, I, § 17.

melk (grammatikaal) pluralia, evenzo die voor zijde, vlas etc. Voorts: „Nouns denoting many substances when used with a particular or limited signification are singular, when used in an extended sense are plural".

Dit brengt ons er toe, ons te herinneren, dat in talen die de numeri sing. en plur. bezitten deze katégorieën geheel verschillend kunnen corresponderen met de klassen van objecten buiten de taal. De Noord-Amerikaanse Algonkin-talen onderscheiden een „levende klasse", waartoe alle personen en dieren behoren, maar ook een aantal zaken die nòch persoon noch dier zijn, en een „levenloze klasse"; „knie" behoort in 't Blackfoot niet tot dezelfde klasse als „elleboog", „oog" niet tot dezelfde als „oor"; „mond" is in 't Blackfoot levend, in het Cree levenloos. Een van de kenmerken waardoor de beide klassen zich laten onderscheiden is verschil in pluralisuitgang[1]). Op Ceylon heeft het van huis uit Indo-Arische Singalees de nominale classificatie in manlijk, vrouwlijk en onzijdig vervangen door een tweedeling: levend en levenloos worden daar in de taal ieder in een afzonderlijke nominale klasse ondergebracht. De láatste groep heeft een andere pluralis-formatie en wel een compositum bestaande uit de stam van het woord en *-val* : *nuvaraval* „steden", waarbij bv. de Instrumentalis-uitgang van *-val* die van de singularia is[2]). Als nominatief en accusatief pluralis treedt de naakte stam op, slechts waar deze casus formeel identiek zouden zijn met de nom. sing heeft de plur. ook daar *-val*. Dit laat zien, dat de classificatie bezield — niet bezield door morphologische tendenzen doorkruist wordt. De andere moderne Indo-arische talen zijn op dit punt eveneens leerzaam[3]): de meeste hebben slechts twee genera en neigen hier meer daar minder tot het onderscheiden van bezield en niet-bezield. In 'n aantal woorden is door de phonetische ontwikkeling het formele verschil tussen sing. en plur. dat het oudere Indo-Arisch maakte, gedeeltelijk te loor gegaan. De taal heeft die uniformiteit als hinderlijk gevoeld en nu, met duidelijk uitgesproken voorkeur voor de „bezielde woorden" 'n nieuwe pluralisformatie ontwikkeld: een tweede woord, hetzij appositioneel, hetzij determinerend aan het naamwoord toegevoegd[4]). De

[1]) Vgl. bv. J. P. B. de Josselin de Jong, „Levend" en „levenloos" in het Idg.... etc., Diss. Leiden 1913, pp. 124 vlgg., waar literatuur.

[2]) Vgl. Geiger, Litteratur und Sprache der Singhalesen, p. 60, waar bijzonderheden.

[3]) Over een en ander uitvoeriger Bloch, L'Indo-aryen du Veda aux temps modernes, Parijs, 1934, pp. 150—156.

[4]) Bloch, t.a.p., pp. 154 vlg. merkt op: „Ceci s'applique surtout aux noms

toegevoegde woorden hebben betekenissen als „groep, mensen (volk), allen, en derg."; de nieuw-Arische talen maken hier gebruik van een procédé dat al ouder is op Indisch taalgebied, passen dit op grotere schaal toe en geven het een grammatikale functie. In het Sanskrit komt bv. menigmaal een compositum met *-janaḥ* „volk, mensen, lieden" als tweede lid voor dat een groep mensen samenvat: *preṣya-janaḥ* „de gezamenlijke dienaren, als groep, die Dienerschaft", *strī-janaḥ* „het vrouwvolk", „de vrouwen", *bandhu-janaḥ* „de gezamenlijke verwanten"; soms nemen ze meervoudsvorm aan: *janāḥ,* met dezelfde betekenis, *naralokāḥ,* „de mannen", zo ook bv. *lokaḥ en lokāḥ* „le monde, les gens, people" [1]). Het Hindi bv. kent dezelfde combinaties, maar daar nemen ze in 't algemeen een plurale verbaalvorm bij zich: *strījana,* „vrouwen", *bandhujana,* „kinsfolk". Daar treden ook *gaṇ* „menigte" (skt. *gaṇa-*) en *log* (< *loka-*) op „added to Nouns as suffixes, giving them a plural meaning, with something of a collective force" [2]). Men ziet dus dat op hetzelfde taalgebied op het stuk van de numerus een gehele ontwikkeling kan plaats hebben: in het Sanskrit is *kapiḥ* „aap", *kapayaḥ* „apen", *kapi-gaṇaḥ* „een schare apen", in het Hindi is *kapi* „aap", *kapigaṇ* „apen". N.-W. Indische talen hebben zelfs „hulpwoorden tot meervoudsvorming" die aan het Iraans ontleend zijn. Het Newārī bv., een Tibeto-Burmaanse taal in Nepal, drukt de plur. niet steeds uit, daar de meervoudigheid van de besproken objecten meestal uit de samenhang blijkt; is het nodig de meervoudigheid daarvan te doen uitkomen, dan bezigt men achter het subst. komende woorden met de betekenis „menigte, veelheid"; deze zijn niet alle van Newārī-origine: *gan* en *rok (loka)* zijn bv. Indo-Arisch [3]). Precies zo heeft het Maleis gedaan: *segala roemah* „de huizen"; dit *segala* is wel zo goed als zeker < skt. *sakala* „al(le), geheel"; ook het Bengali kent *sakala* als meervoudigheidswijzer.

Er is nog een ander punt dat de aandacht verdient, nl. de verbinding met telwoorden. „Wo solche (d.i. Zahlwörter) ausdrücklich zum Plural hinzutreten, sind *sie,* die Zahlen *selbst* als solche, die eigentlich bedeutsamen Coefficienten der gezählten Grösse, er nur

---

animés, peut-être suivant une conception „primitive" dans laquelle l'inanimé est considéré en masse et non fragmenté en individus pareils". Terecht laat hij echter volgen „on aperçoit aussi une raison morphologique".

1) Vgl. Speyer, Sanskrit Syntax, p. 14.

2) E. Greaves, Hindi Grammar, Allahabad 1933, § 92.

3) Vgl. A. Conrady, Das Newārī, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft, 45, p. 20.

ein blasser Exponent" [1]). „Darum", vervolgt Tobler, „steht denn auch, eigentlich ganz richtig, in vielen Sprachen *gerade bei Zahlwörtern* das Substantiv im *Singular* und die Pluralform desselben ist ein Pleonasmus, wie ihn die Formsprachen auch sonst zur Bezeichnung der Congruenz lieben". Tot deze talen behoort bv. het Hongaars, waar men de meervoudsvormen gaarne vermijdt en ze niet bezigt wanneer „die Mehrheit des durch den Stamm ausgedrückten Begriffes schon anderweitig bestimmt, oder wenigstens angedeutet ist"; zowel bij de bepaalde als ook bij de onbepaalde woorden-van-hoeveelheid, telwoorden enz., heeft het bijbehorende nomen singulare vorm. Ook bij benamingen van maten en gewichten (vadem enz.) en bij andere woorden die een zekere hoeveelheid of maat aangeven als zak, wagen, korf heeft het volgende subst. sing. vorm. Dezelfde eigenaardigheid vindt men ook elders. In de Indogermaanse talen is zo iets niet onbekend. Het Nieuw-Perzisch heeft eveneens als regel dat een subst., waarbij een hoofdtelwoord attributief staat de sing. vorm heeft [2]): *panj sāl,* „vijf jaren"; zo ook bij 'n woord voor „enige"; reeds in het Middel-Perz. was de sing. gebruikelijker dan de plur.; Iraanse dialekten vertonen dezelfde eigenaardigheid, bv. het Yaghnōbī: *du nánīk* „twee broden" [3]). Ook de in vele opzichten zo belangrijke taal het Hettitisch, dat geen volledige pluralis heeft, kent niet de dwang om bij een telwoord een meervoudsvorm te bezigen [4]). Evenwel zijn ook talen als Duits, Nederlands e.a., die in het algemeen die dwang wel kennen, niet geheel zonder dit gebruik. Zeggen wij niet meestal: stuur *drie man,* een leger van *50 000 man;* vgl. du. *180* dienstfähige *Mann*; ook in de Skand. talen: *100 Mand* „100 man"; eng. *1500 foot* = 1500 man voetvolk [5]). De Hongaarse linguist Simonyi vond dit taalgebruik onlogisch; het heeft echter niets met logika te maken; Jespersen noemt het wijze economie der taal om overbodigs weg te laten [6]). „Ihren Ausgang hat diese Konstruktionsweise (im Neu-

[1]) Tobler, Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachw., 14, pp. 411 vlg.

[2]) Vgl. ook H. Jensen, Neupersische Grammatik, §§ 126, 116, 276, 312.

[3]) Vgl. W. Geiger, Grundriss der iranischen Philologie, II, 1, 338. Zie b.v. ook Christensen, Contributions à la dialectologie Iranienne, Meded. Deense Akad. v. Wet., hist.-ph., dl. 17, 2, § 127.

[4]) Zie E. H. Sturtevant, A comparative grammar of the Hittite language, §§ 182, 183.

[5]) Vgl. Erdmann-Mensing, Grundzüge der deutschen Syntax, II, pp. 28 vlg.; Behaghel, Geschichte der deutschen Sprache, p. 346; Jespersen, Modern English Grammar, II, pp. 49 vlgg.

[6]) Phil. of grammar, p. 208.

hochdeutschen)", zegt Paul[1]), „allerdings von solchen Fällen genommen, in denen eine wirkliche Pluralform zugrunde liegt, die nur lautlich mit der Singularform zusammengefallen ist... Wenn aber die altertümlichen Formen sich gerade nach Zahlen erhalten haben, und ihrer Analogie andere Wörter... gefolgt sind, so muss das besondere Ursachen haben. Das Sprachgefühl empfindet in den altertümlichen Verbindungen so wenig wie in den analogisch nachgeschaffenen eine Pluralform. Es ist eben gerade nach einer Zahl kein Bedürfnis zu einem besonderen Ausdruck für die Mehrheit... So ist man zu einer gegen den Numerus gleichgültigen, zu einer absoluten Form gelangt...".

Nu worden in onze taal namen van maten, gewichten, munten, tijdperken ook na een ander hoofdtelwoord dan één in de regel in de enkelvoudsvorm gebezigd: *4 meter laken, 2 liter melk, 3 pond spek, 6 gulden (6 guldens* is 6 geldstukken van fl. 1) waard, *7 uur gaans* (maar *7 minuten*), en dat wel wanneer ze een aanduiding zijn van maat, hoeveelheid van het getelde. In het Duits waar tegenwoordig hetzelfde gebruik heerst — welverstaan: in Oud- en Middelhoogduits zijn er maar weinig gevallen van bekend —, komt bij dergelijke substantieven bovendien geen casusflexie in genitief en datief voor. Vgl. *2 Acker Lands, 20 Bund Stroh*, mhd. *zehen marc von golde;* ook in 't Eng.: *stone* bv. is gewoonlijk -s-loos na numeralia: *Jack... weighs 5 stone, 3 couple of ducks, 5 brace of greyhounds, 4 foot water,* etc.[2]). In het Duits vindt dit gebruik z'n oorsprong in uitgangsloze onzijdige pluralia en komt voornamelijk voor bij de eensyllabige manlijke en onzijdige woorden der sterke declinatie, die in 't algemeen een neiging vertonen de verbuiging op te geven, andere woorden hebben er zich bij aangesloten[3]). De voornaamste grond voor het wegblijven van de plurale vormen schijnt echter „darin zu liegen, dass bei ihnen in Verbindung mit Zahlwörtern die Erinnerung daran schwand, dass sie für sich bestehende und zählbare Dinge bezeichneten, d.h. die Erinnerung an ihre substantivische Natur; diese wurde vielmehr in dem weiter hinzugesetzten, ursprünglich im Apposition oder in abhängigem Genetiv stehenden, appellativen Substantivum gesucht. Da-

---

[1]) Prinzipien[5], § 188.

[2]) Jespersen, A modern Engl. Gr. II, pp. 57 vlgg.

[3]) Behaghel, Deutsche Syntax, I, § 341 spreekt van „ein scheinbarer Sgl." in *drei Pfund* en derg. Vergeleken bij *hond - honden* is *pond,* waarnaast *ponden* (Statenbijbel Luc. 19, 13) in de huidige taal singularis, wat ook de geschiedenis moge wezen.

durch wurde das die Massbestimmung enthaltende Wort zu einer rein formelhaften Erweiterung oder Erläuterung des jedesmal vorhergehenden Zahlwortes und (ebenso wie die Numeralia fast sämtlich) flexionslos" [1]). Zo heeft men *5 Stück Vieh* (eng. *5 head of cattle*), *4 Laib Brot*, (vgl. ook *3 Hut Zucker*), en dergelijke, waarbij in de laatste gevallen de oude betekenis van *Laib* (door 't jongere *Brot* verdrongen benaming van „brood") en *Hut* (= oorspr. iets wat op 'n hoed lijkt) [2]), vergeten of vervaagd is. Wij in het Nederlands kunnen bij aanduidingen van maten, gewichten etc. eender doen: *4 liter melk* als *4 Laib Brot, 4 Liter Milch* (ook echter *4 Fass Bier*), *10 pond suiker, 5 mud kolen, 5 el laken, 4 kop bonen, 3 pint melk*, niet alleen dus bij de moderne gestandariseerde maten, maar ook bij de oude die plaatselijk in waarde konden verschillen en vaak varieerden naar 't geen te meten was [3]). Bij *melk, suiker, brood, laken* en derg. hebben we te maken met stof- en massa woorden, de er vóórkomende woorden als *el, pint; Hut, Laib*, zijn maataanduiders resp. classificatoren, classificerende woorden; deze zijn zelf ten opzichte van de numerus indifferent [4]). Hiermee zijn de Indonesische nomina + zg. hulptelwoorden (numeratieven, soortwijzers, numeral coefficients, class words) te vergelijken; waarop ik beneden terug kom [5]). Ik wijs er op dat 't met ned. *stuks*, dat zo vaak in Maleise e.a. grammatika's met de Indonesische soortwijzers wordt vergeleken [6]), niet geheel eender

---

[1]) Erdmann-Mensing, § 24, p. 30.

[2]) Als deze verklaring juist is: Grimm, Deutsches Wtb. IV, 2, 1893; Wdb. der Ned. Taal, VI, 788; Middelned. Wdb. s.v. *hoet*.

[3]) 't Engels heeft deze eigenaardigheid nog in 't moderne leven behouden: melk gaat per *pint*, petroleum per *gallon*, bij 'n apotheker is 'n *ounce* iets anders dan bij een kruidenier, etc.

[4]) Anders bij de classificatoren die bij benamingen van 'n menigte dieren van dezelfde soort wel gebruikt worden: *een school vissen, een koppel honden, een klucht patrijzen, een vlucht eenden*; deze hebben meervoudsvormen: *3 scholen haringen*, etc.

[5]) Vgl. nu ook Royen, t.a.p., pp. 19 vlgg.

[6]) Gerth van Wijk, § 295 leert: (de Mal. soortwijzers) „zijn gelijk aan ons *stuks* bij telwoorden gebruikt". Minder onjuist drukken anderen zich uit: v. d. Toorn, § 204: de betekenis komt overeen met ons *stuks*; Oosting, Soend. Gr. § 300: een zeer gevoeglijke vertaling... is ons *stuks;* Spat, § 108 vergelijkt het „eenigszins". Etc. — Vgl. Woordenboek der Nederl. Taal, XVI, 339 vlg.: „Stuk... één uit een verzameling, een groep, een geheel, een aantal van... De naam van de soort, de verzameling enz. volgt achter *stuk*, ofwel wordt in het verband genoemd of is daaruit althans op te maken ... a ... *β*. In dien zin, dat het begrip van de soort waartoe het *stuk* behoort, op den voorgrond staat... Onmiddellijk voorafgegaan door een hoofd- of onbepaald telwoord is het mv. stuks, althans tegenwoordig, het gewone".

staat: wij zeggen weliswaar: *wat kosten die bananen het stuk, per stuk?*, maar niet, voorzover mij bekend, *1 stuk* of *1 stuks banaan*, zoals *10 stuks vee;* wel weer *een 20 stuks huiden*, (niet *20 stuks huid*), *stuk of 10 bananen;* ook echter *een fraai stuk wild; er was geen stuk vee te zien; een stuk brood* is niet hetzelfde als *1 Laib Brot*, etc.; de meervoudsvorm (naast *stukken* met andere betekenis) is voor mijn gevoel aan 't verstarren. Even onjuist is het een uitdrukking *koppen*, in *een schip bemand met 20 koppen* te stellen naast mal. *perempoean tiga orang* „3 vrouwen"; *koppen* is hier „opvarenden, matrozen", zoals in *'n vloot van 40 zeilen, zeil* = schip; we hebben hier gevallen van betekenisverandering van een woord als *koppen*, nl. die welke men wel metonymie noemt; we zeggen niet *20 kop(pen) matroos*, evenmin als *40 zeil(en) vloot*. Wel bv. *man* bij collectiva zoals *politie, bemanning; 20 man politie, 5 man bemanning* en derg.

Houden we nu gevallen als *drei Laib Brot*, enz. in gedachte en bezien we dan een eigenaardigheid van het Singhalees[1]). Hier wordt bij verbinding van nomen en telwoord onderscheid gemaakt al naar er sprake is van levenloze en levende wezens. In het laatste geval wordt het subst. in plur. vorm gevolgd door het telwoord, dat een verbinding aangaat met *-denek* (uit skt. *jana-*, mensen, volk[2])): *minissu tun-denek*, „mensen, een drietal personen"[3]). Het Nieuw-Perzisch gaat verder en ook hier is de toestand product van latere ontwikkeling. In het Oud-Perzisch luidt „deze 9 koningen" *imaiy IX* met een cijfer geschreven) *χšāyaϑiyā*; *adam hadā kamnaibiš martiyaibiš* = ik met weinige mannen[4]). In het N.-Perz. daarentegen zegt men *du nafar piyāda* „twee man voetsoldaten („twee man infanterie")", *yak jild kitāb* „één (band) boek", *cand rās asp*, „enige (kop) paarden"[5]). Er bestaan dus een aantal woorden (waarvan meer dan één leenwoord uit het Arabisch), die tussen hoofdtelwoord en subst. staan en al naar de betekenisklasse van het subst. verschillend zijn[6]). Na deze talen, waar het gebruik in oudere phasen niet bestond, hoe de jongere zich ten opzichte van de oudere ook verhouden, bezien we

1) Vgl. Geiger, t.a.p., pp. 65 vlg.
2) Zie boven, p. 397.
3) Bij levenloze wezens echter gebruikt men deze vorm: telwoord in stamgedaante plus subst. + *-ak*, of wel men gebruikt uitdrukkingen van 't type sanskrit *dhenu-śatam* „koeien-honderdtal", d.i. „100 koeien".
4) Inscr. van Darius I te Bīsutūn, § 53; § 13.
5) Enige voorbeelden bij Horn, Neupersische Schriftsprache, Grundr. iran. Phil., I, 2, p. 115.
6) Een opsomming bij H. Jensen, Neupersische Gramm., § 127.

enige andere. Het Japans kent eveneens dergelijke classificatoren [1]), die, al komen ze soms niet voor, over het algemeen gebezigd worden: *onna roku-nin,* „vrouwen zes personen", d.i. „6 vrouwen"; en wel in verbinding met een telwoord en zo dat ze niet door elkaar gebruikt mogen worden. De meeste zijn van Chinese origine; de inheemse verbinden zich met de Japanse telwoorden ('t Japans heeft nog een tweede reeks numeralia, van Chinese herkomst), maar niet hooger dan 10 [2]). Iets overeenkomstigs zeer vaak in het Turks, ook daar bij „mens(en)" een woord voor „man", bij vee een voor „kop" etc.; deze taal kent een meervoudsvorm, nl. door aanhechting van *-ler* of *-lar,* bij telwoorden wordt echter het enkelvoud gebezigd. Ook het Siamees heeft „Numeralwörter"; deze taal kent geen numeruskategorie; naar de samenhang blijkt of een woord een éénheid of meer-dan-éénheid aanduidt; is de onderscheiding noodzakelijk dan wordt voor de „Einzahl" bv. *nyng* (één), voor de Mehrzahl bv. *lâĭ* (verscheidene) achter het subst., resp. de classificator gezegd.

Er zijn vele talen die de numeruskategorie niet kennen. Duidelijk is de uiteenzetting van Maspéro over het Chinees [3]): „Il n'y a aucune catégorie grammaticale; ni genre, ni nombre, ni temps, ni mode, etc. Les grammariens européens du chinois parlent de singulier et pluriel, de temps passé et futur... Ce sont des formules commodes, mais fausses. ... Les grammaires disent ordinairement que le pluriel des noms désignant des personnes se forme par le suffixe *men: jen,* l'homme, *jen men,* les hommes. ... Seulement il faut en voir l'emploi. Le P. Wieger, dans ce qu'il appelle les flexions du substantif au singulier et au pluriel, déclare: „On peut faire suivre le nom du mot *men,* ad libitum." Avec cette particule s'ajoutant ad libitum, que retrouve-t-on de notre catégorie du pluriel, qui s'impose à nous nécessairement, dès que nous pensons à plusieurs objects? Les Chinois ne pensent jamais par singulier ou pluriel, ni même par collectif. Si le nombre est indifférent, s'il va de soi, s'il est fixé exactement par un nom de nombre, ils laissent le mot tel quel, et disent simplement *jen.* Ce n'est que s'ils veulent marquer nettement qu'il s'agit de plusieurs

---

[1]) „Words of this kind are, in Japanese grammar, termed „auxiliary numerals". „Auxiliaries *to* the numerals" would be more strictly correct", Chamberlain, A handbook of colloquial Japanese, § 157; classificatoren of precieser numeratieven verdient m.i. de voorkeur boven het in grammatika's van Indones talen eveneens zo geliefde „hulptelwoorden".

[2]) Vgl. bv. Chamberlain, t.a.p., §§ 157 vlgg.

[3]) Henri Maspero, La langue chinoise, in Conférences de l'institut de linguistique de l'université de Paris, 1933, Parijs, 1934, pp. 34 vlg.

et non d'un seul qu'ils ajoutent le suffixe *men*. Ils ne sont jamais obligés d'employer cette particule". Van de „Sprache vom Lake Macquarie" gesproken in de nabijheid van Hunter's River: „Die Kategorie der Zahl erscheint am Nomen lautlich nicht ausgedrückt. *Makoro* bedeutet sowohl „Fisch" als „Fische", *tibin* sowohl „Vogel" als „Vögel", *kore* sowohl Mann als Männer[1])". Van de Dippil-taal, eveneens in Australië: „Am Nomen erscheint keine lautliche Bezeichnung der Zahl; *dān* bedeutet sowohl „Mann" als „Männer"[2]). Van de Noord-Amer. Indianentaal Hupa (aan de Trinity River in Calefornië) wordt gemeld[3]), dat: „Only a few [6 worden genoemd] Hupa nouns change their form to indicate the plural". Tenslotte citeer ik nog Boas[4]). „Because", zegt hij, „for the purpose of clear expression, each noun must be expressed either as a singular or as a plural[5]), it might seem that this classification is almost indispensable". Er op wijzende dat andere talen dan die waaraan wij gewend zijn geheel indifferent zijn t.o.v. deze onderscheiding, vervolgt hij „It is entirely immaterial to the Kwakiutl (N.-Amer. Indianenstam), whether he says there is a house or there are houses. ... In Siouan, also, a distinction between singularity and plurality is made only in the case of animate objects".

Het moge uit deze opmerkingen o.a. duidelijk zijn geworden, dat wat in het Duits en Nederlands bv. slechts in een minderheid van gevallen voorkomt, nl. „ontbreken van meervoudsvormen", het „unanwendbar" zijn van de numeruskategorie bij stof- en massa-benamingen, en „singulare" vorm van het nomen bij telwoorden bij maatnamen etc., elders in veel grotere omvang heerst, ja de gewone wijze van zeggen is.

Beschouwen we nu 't Maleis in verband met 't besprokene en wel ter vereenvoudiging voornamelijk in verband met de genoemde Nederlandse gevallen. In het Maleis maakt het, gelijk bekend, geen verschil in vorm, of men bv. wil zeggen „Masri ging naar het loket om een kaartje te kopen" en „de mensen verdrongen zich om kaartjes te kopen": *Masri toeroen teroes kelokèt hendak membeli kartjis*, resp. *orang berdiri dimoeka lokèt bereboet hendak membeli kartjis*;

1) Friedr. Müller, Die Sprachwissenschaft, II, 1, p. 5.
2) Ibidim, p. 43.
3) P. E. Goddard, Handbook of american indian languages, I, p. 109.
4) Boas, Handbook of american indian languages, I, p. 37.
5) Dit gaat zeker in z'n algemeenheid niet op!

wij zeggen *een kaartje* en *kaartjes*, niet *kaartje*. In *berlari*[2] *koeda menarik keréta* blijkt niet of van een of meer paarden sprake is: wij *het paard* of *de paarden*, niet *paard*. Wij kunnen niet zeggen: ... *waar mens z'n voeten wást*, de Maleier zegt *tempat orang membasoeh kakinja*; etc. Wel zeggen wij: *de kan waar melk in is*[1]), *er is ijs in die sloot, die ketel waar stoom in is*. Derhalve bij stof- en massa-namen plegen wij in tegenstelling met de andere appellativa singularia geen onbepaald lidwoord te gebruiken; hiermee is het Maleise gebruik in 't algemeen te vergelijken. Bij *ijs, ijzer*, enz. kunnen wij geen hoeveelheid-aanduidende woorden voegen[2]); wel echter enige woorden die een onbepaalde hoeveelheid aanduiden: *veel ijs, weinig ijzer*. De Maleier kan, evenmin als wij *3 koper, 3 sneeuw*, zeggen *tiga orang* of *tiga* (3, of ander hoofdtelwoord) + ieder ander subst., wel echter *banjak orang*, en dergelijke; ook *beberapa roemah*, waar wij *verscheiden melk* etc. niet zeggen. Bij aanduiding van 'n bepaalde hoeveelheid moeten wij ons bedienen van telwoord + maataanduiding: *3 kan melk, 2 KG. ijzer*; waar wij spreken van *één brood, 2 broden*, heeft de Duitser z'n *1, 2 Laib Brot* (Eng. *1, 2 loaf of bread)*; de Maleier moet zich, in het algemeen, bedienen van een telwoord + numeratief: *3 boeah roemah* of *roemah 3 boeah, 3 ékor koeda* of *koeda 3 ékor*; ± 25 verschillende numeratieven zijn, ieder bij een bepaalde kategorie van objecten, in gebruik. Benamingen van maat, waarde, tijdmaat enz. zijn hiervan uitgezonderd; ze krijgen geen numeratief: *sedjam* „één uur", *lima roepijah*, fl. 5.—, *tiga mèter*, 3 meter. Dus als ons fl. 5.—, 3 M., 5 liter, waarvan als maat-, gewicht-, waarde-aanduiding slechts één numerus pleegt voor te komen. In verbinding met nomina treden dergelijke woorden eender op als de classificatoren. Wij kunnen zeggen: *het ijs, de wol, de suiker*, derhalve voor stof- en massa-woorden het bep. lidw. gebruiken. Een volkomen aequivalent van ons bep. lidw. heeft het Mal. niet, de pronomina demonstrativa kunnen ze echter zo gebruiken: *roemah ini, roemah itoe*. Het subst. gevolgd door *itoe* kan in het Mal. zo gebruikt worden dat tot op zekere hoogte de Nederlandse singularis

[1]) In *wat ligt daar een melk* heeft *een* de betekenis „'n massa, veel".

[2]) Tenzij we ze niet als stof- of massa-woord bezigen: *„geef me één ijs"* = één ijs-consumptie; *4 ijzers* = 4 bepaalde ijzeren voorwerpen, *3 melk* = 3 glazen melk, etc.; dan worden ze gebruikt om afzonderlijke voorwerpen aan te duiden. In een vroeger stadium van bv. het Duits was *zwelf vleisch* en *zwelf brôt* (tgw. *drei Stücke Fleisch*) mogelijk „um eine Mehrheit von Teilen des Stoffes zu bezeichnen" (Wilmanns, Deutsche Grammatik III, § 338, 2); ook *wîz als ein snê*.

te vergelijken is. Mal. *perempoean itoe pelètèr,* de vrouw (dwz. de vrouw in 't algemeen) is snapachtig. De combinatie *perempoean itoe*[1]) wijst niet een of meer bepaalde vrouwen aan, doch de vrouw in het algemeen; evenals wij in *de koe is 'n nuttig dier* van de karakteristieke eigenschappen van de koe(ien), van 't begrip koe spreken; de gehele soort wordt bedoeld. De plur. vorm duidt in het Ned. niet, althans vaak niet, het zelfde aan, ofschoon ik tussen genoemde zin en *(de) koeien zijn nuttige dieren* weinig verschil in betekenis zie; vgl. echter *de mens - de mensen; „man lehrt auf diesem Wege die Menschen und nicht den Menschen kennen"* (Schiller)[2]). Naast de generieke, representatieve singularis die de inhoud van 'n begrip weergeeft, bij 't gebruik waarvan logisch-mathematische enkel- en meervoudigheid geen rol spelen, is het Mal. nomen + *itoe* te stellen; evenwel gebruiken wij juist bij onze massawoorden liever geen lidwoord: *melk is goed voor elk, goud is een edel metaal*[3]).

Nog in 'n ander opzicht kent onze taal tegenhangers van het Maleise woord. De Maleier drukt relaties van bezit, afkomst, bestemming uit door nevenstelling, waarbij de aanduiding van bezitter, plaats van afkomst, bestemming de benaming van het voorwerp van bezit volgen: *roemah radja,* „'t huis van den koning"; *air lebah,* „vocht van bijen, honing"; *roemah sakit,* „ziekenhuis". Bij ons is *zieke(n)huis* 'n huis voor meer zieken, *zieke(n)kamer* meestal voor één; *kippehok* een hok voor meer dan één kip, *hondehok* hok voor in de regel één hond[4]). Vergelijkt men nog *schaapherder, schape(n)kaas, schaapskooi,* dan ziet men dat in deze composita het eerste lid omtrent aantal niets aanduidt; de geschiedenis van de *-s, -e(n), -er (kinder-meisje),* die in deze composita niet meer en niet anders dan verbindingsklanken zijn, kan en moet buiten beschouwing blijven, nòch *schaap-*, nòch *schaaps-* of *schape(n)-* zegt iets over het aantal; het aantal blijft buiten beschouwing[5]). Zoals eerder in dit opstel op-

[1]) Niet *itoe* alleen, zoals de term „'t generieke *itoe*" zou doen vermoeden. Talen zonder het lidwoord kennen deze singularis ook: lat. *equus currit* „het paard loopt"; andere talen, die het lidwoord kennen, laten het wel weg: eng. *man is mortal,* d.w.z. iedere mens is sterfelijk.

[2]) Kern, Deutsche Satzlehre, p. 105.

[3]) Dat wat samenhangt met het genus van Indogermaanse stof- en massanamen (bv. neutrum: vgl. bv. Brugmann, Verg. Gr. II, 2, p. 86; anaforische pronominale vervanging met *ze* in 't Ned.: *waar is de melk? Ze is in die kan.* zo met groentenamen enz. enz.) heeft uiteraard in 't Maleis geen tegenhanger.

[4]) Vgl. reeds H. N. van der Tuuk, Tobasche Spraakkunst, p. 151.

[5]) Dat de *-s* oorspronkelijk een genitief-uitgang is, die de vrouwelijke woorden niet toekwam, is trouwens strikt genomen slechts voor een deel der

gemerkt duidt de naakte stam (met of zonder „verbindingsklanken") het in het naamwoord liggende begrip, indifferent ten opzichte van de numerus aan: *huisdeur, huiseigenaar, huisdier.* Vgl. ook bij de pluralia tantum: *hersenen - hersenpan;* eng. *oats - oatmeal.* Vgl. de Maleise verbindingen: *roemah sakit* voor meer dan één zieke, *roemah berhala* „afgodstempel", vaak voor één afgod; *tangkai kalam,* „pennehouder", voor één pen; *dokter gigi,* 'n tandarts, voor meer tanden. „Een zelfstandig naamwoord op zichzelf genomen is noch enkel- noch meervoudig en meer te beschouwen als een soortnaam", formuleerde Matthes het voor de Makassaars [1]).

Het moge uit het bovenstaande duidelijk geworden zijn, dat ik noch de opvatting van Werndly cs.: „zijnde het enkele woordt het eenvoudige, en het herhaalde het meervoudige", die men ook elders heeft trachten in te voeren [2]), noch de mening, dat de Maleise etc. woorden an sich eerder „een pluralis aanduiden", die door Marsden cs. voorgestaan werd [3]), nòch de verklaring als collectiva voor de juiste houd. De eerste opvatting werd bv. reeds door Tendeloo bestreden, die zich echter bij Marsden, Crawfurd, Schleiermacher aansloot [4]); over zijn zienswijze, dat het Maleis ook hierin blijk geeft van een „weinig ontwikkelde" nominaalflexie iets te zeggen, is misschien een andere maal eens gelegenheid.

Dec. '36 - Jan. '37.

---

woorden waar; vele immers zijn analogieformaties waarbij rythme, welluidendheid, individuele voorkeur etc. een grote rol speelden: vgl. *vrouwspersoon.* Bijzonderheden bv. bij M. Schönfeld, Historiese Grammatika van het Nederlands[2], § 112.

[1]) Matthes, Makass. Spraakk. (1858), p. 33.

[2]) Vgl. bv. Cornets de Groot-Gericke, Javaansche Spraakkunst, § 90: „Ofschoon in het algemeen mag worden aangenomen dat een woord zonder nadere bepaling iets enkels te kennen geeft..."

[3]) Vgl. daarbij Adriani, Bare'e Spraakkunst, p. 413, die betoogt dat een woord, dat een gehele klasse kan aanduiden „in 't meervoud wordt gedacht" (d.w.z., voegt Esser, Klank- en vormleer van het Morisch, T.B.G. 67, 1933, p. 237 toe „dat men bij het hooren van een dergelijk woord in de eerste plaats denkt aan een aantal van meer dan één"), tenzij de samenhang anders wil. Ook Esser, t.a.p., bestrijdt dit, naar ik zie — zijn Klank- en vormleer II kreeg ik na het samenstellen van het bovenstaande in handen —: „het is dus juister te zeggen dat de grammatische categorie van het getal in talen als het Bare'e in het geheel niet... tot uitdrukking wordt gebracht".

[4]) Mal. Gramm. II, p. 151, met n. 1.

DE LEGENDE VAN DE HEILIGE ZEVEN SLAPERS IN HET ATJEHSCH.

DOOR

H. T. DAMSTÉ.

Te Ephesus is het graf van Johannes den Evangelist. De grond — zegt men — is er in stage beroering: een teeken dat hij leeft die daar rust onder de zoden.

Te Ephesus zijn véle graven, en in den grond daar was extra beroering de laatste veertig jaar door de nasporingen die Oostenrijksche archaeologen er verrichtten naar de graven van de Heilige Zeven Slapers.

Hadden die onderzoekingen succes? Het publiek meende van wèl.

Hoort de „Nouvelliste Valaisan", een Zwitsersch blaadje van 30 Juli 1931:

> En effet, non loin du tombeau de l'Apôtre (St Jean l'Evangéliste), les archéologues autrichiens (Frantz Miltner) ont découvert un autre lieu célèbre: la Grotte des 7 Dormants.
>
> Sous le règne de Décius, grand persécuteur de la foi nouvelle, en 240 de notre ère, 7 jeunes chrétiens d'Éphèse, condamnés à mort, se réfugièrent dans une grotte. Les gens à leur poursuite découvrirent leur refuge. Ils en murèrent l'ouverture avec des pierres afin de les faire mourir de faim. Les 7 jeunes gens, après avoir prié Dieu, se couchèrent pour dormir. Deux cents ans plus tard la grotte fut par hasard ouverte. Les 7 dormants se réveillèrent. Ils crurent n'avoir dormi qu'une nuit. L'un d'eux se rendit dans la ville, où le Christianisme régnait maintenant et l'histoire des 7 s'ébruita par lui. L'évèque, le gouverneur de la ville d'Éphèse et les notables, suivirent le jeune homme à la grotte, où l'on trouva les 6 autres. „Leurs visages étaient frais comme des roses et l'éclat d'une sainte lumière les couronnait" dit la légende. Après avoir confirmé le miracle, ils se rendormirent du sommeil éternel. Fable! ont déclaré les historiens: les 7 dormants n'ont jamais existé! Mais voilà que le dr. Miltner a découvert leur tombe! Chose curieuse, le sépulcre porte gravée la

date de 445 après J. C., c'est à dire à peu près l'année où les 7 jeunes gens se réveillèrent. Autour de la grotte se trouvaient de nombreux tombeaux. Ils appartenaient probablement à des personnes pieuses qui recommandaient à leurs proches de les inhumer près de ce lieu dans l'espoir que le miracle se répéterait pour eux.

Iets nuchterder is Pfarrer Josef Tremmel in „Tiroler Heimatblätter" Januari 1934. In de 6de eeuw en later — zegt hij — ontmoet men de legende van „Die heiligen Siebenschläfer" in alle talen van het Oosten. Gregor von Tours liet ze door een Syriër vertalen; sinds werd ze, vooral sinds de 11de eeuw, ook in het Westen populair.

Na den inhoud te hebben gegeven, merkt de schrijver op:

> In neuester Zeit haben österreichische Forscher die Grabkammer und die Kirche sowie einen anschliessenden altchristlichen Friedhof wieder freigelegt, so dass der Legende irgendeine geschichtliche Grundlage gewiss nicht abgesprochen werden kann.

Zien wij nu de meer wetenschappelijke berichtgeving: het in 1937 verschenen 4de deel der „Forschungen in Ephesos", veröffentlicht vom Österreichischen Archaeologischen Institute, dan lezen wij, dat o.m. is blootgelegd: een kerk-complex — gemeend wordt, op aangevoerde redelijke gronden, uit het midden der 5de eeuw — met daaronder de catacomben van — naar men meent, omdat men geen reden ziet dat niet te meenen — de zeven heilige jongelingen. Maar jaartallen of inscripties die de juistheid van zulke meeningen bevestigen, zijn niet gevonden; wèl muurkrabbels van bezoekers, soms gedateerd, en dan uit de 14e en 15e eeuw: Armeniaansche geestelijken en lieden uit de in den handel op de Levant geïnteresseerde landen, óók uit onze lage-landen-aan-de-zee; zij meenden daar te staan bij de graven der zeven „kinderen" of „broeders", dat is wel zeker!

Maar tezelfder tijd en vroeger en later waren er anderen, die de rustplaats der Zeven Slapers elders dachten.

Of zij, die — als De Goeje — het Ephesus der legende vereenzelvigden met Afsus of Arabissus in Kappadocië, en zij, die — als Clermont-Ganneau — de grot in Palestina omstreeks Belgā-'Ammān hadden gezocht, naar aanleiding van de uitkomsten der Oostenrijksche archaeologen de vlag willen strijken?... De plaatsbepaling zal wel één twistvraag blijven, naast die andere over de taal — Syrisch, Grieksch of Latijn — waarin de legende het eerst zou zijn gesteld en doorgegeven.

Nuchterlingen, die de stof waaruit de legende is opgebouwd meenen te herkennen in oud-testamentische apocriefen, in de boeken der Maccabeeën en in legenden als van Onias en Ebed-mélech, zullen 't er minder op aan vinden komen, welk geografisch punt de legendedichter in het spel zijner verbeelding bedoelde te betrekken.

Maar John Koch, die verband legt tusschen Aesculaap-vereering en Kabiren-cultus, en latere christenvervolgingen, aanvaardt Ephesus; en dat sommige Moslimsche schrijvers het hol der Zeven Slapers elders zoeken, verklaart hij uit de verbreiding oudtijds van den Kabirendienst rond de Middelandsche Zee.

Wie over de Zeven Slapers veel wetenschap van vermeende wetenschap begeert, uit vele landen, talen en eeuwen, kan terecht bij P. Michael Huber O.S.B.: „Die Wanderlegende von den Siebenschläfern, eine literaturgeschichtliche Untersuchung", Leipzig 1910.

Huber's onderzoek evenwel strekt zich niet uit tot Nederlandsch-Indië, waar óók teksten voorkomen — Maleische, Javaansche, Bataksche, Atjèhsche — die op de Zeven Slapers betrekking hebben.

In „De Koranische verhalen in het Maleisch" (Tijds. Ind. T. L. en Vk., dln 35 en 36, 1892/3) handelt Gerth van Wijk op pp. 633 e.v. dl 36 over „De zeven slapers in de spelonk: Ashaboe'l kahfi wa al Rakim. Koran XVIII" (er staat abusievelijk XXIII).

Dit stuk bevond zich onder de Maleische geschriften van H. von de Wall, in het bezit van het Bataviaasch Genootschap, Nos 67 en 68, geheeten „Kisasoe'l anbia" en „Hikajat Radja Firaoen".

Het verhaal kwam ook voor in een in 1859 te Batavia bij De Lange uitgegeven Javaansche „Kitab Ambija" met titel „Tapĕl Adam".

Eenige verschillen tusschen de Javaansche en Maleische versies noemde Gerth van Wijk in Aanteekeningen 132/134 op pp. 698/699.

Zooals Brandes meedeelde in hetzelfde periodiek dl 41 (1899) op p. 297, had Van der Tuuk onder de verhalen van de groote „Hikayat Baktiyar" een vertelsel opgeteekend „Van drie mannen in een hol, dat door een vallende rots gesloten werd, en geopend door weldaden, die zij bewezen hadden".

Zoo'n vertelsel ontmoeten wij ook in het „Maleische Leesboek" door Chr. A. van Ophuysen (Leiden 1912) op pp. 71/75: „No 39. Tiga orang didalam goea". Prof. van Ronkel lichtte mij in, dat Van Ophuysen het verhaal ontleende aan een tot de nalatenschap van zijn vader, den oud-resident van Ophuysen, behoord hebbend manuscript „Raudat al 'oelamiā[s]", thans in de Universiteitsbibliotheek te Leiden

(Oph. 145. 8°. 153 bl. 13 r. Vide „Supplt Cats Mal. en Min. handschr. i/d Leidsche Utsbiblk" door Dr Ph. S. van Ronkel. 1921).

In dl 46 (1896) „Bijdragen t/d T. L. en Vk. v. N. I." signaleert Dr van Ronkel in zijn „Account of six malay manuscripts of the Cambridge University Library" een Maleische commentaar op Soerah XVIII, waarin van de Zeven Slapers in de Spelonk zeer uitvoerig wordt verhaald.

Dr P. Voorhoeve noemt in zijn akademisch proefschrift „Overzicht v/d Volksverhalen der Bataks" (1927) onder No 224: „Zeven makkers, in een grot opgesloten, doen deze opengaan door het verhaal van hun goede daden". Dus geen Zeven Slapers en geen Drie Hollemannen, doch een combinatie: het aantal van de Slapers, maar de kwaliteit Holleman.

Op het 20ste internationale Orientalistencongres, in September 1938 te Brussel gehouden, werden de Zeven Slapers ook genoemd. Prof. van Ronkel deed er mededeelingen over een 16de eeuwsch, in Arabische karakters gesteld manuscript uit de Nationale Bibliotheek te Madrid, het éénige Indonesische stuk, dat Dr G. F. Pijper in Iberië had aangetroffen.

Het was gesteld, voor een deel in het Maleisch, voor een ander deel in een Philippijnsche taal, kennelijk door een handelaar, die er, behalve mercantiele notities, ook aanroepingen, tooverspreuken, magische kwadraten en mystische formules in slecht Arabisch in had neergeschreven. Zoo compareerden daar ook twee maal: de Slapers, onder de namen Maksalimina, Mahsalimina, Tamlicha, Marṭoenis, Kasjṭoenis, Bajroenis, Dajboemis, Maṭioenis en Kaloenis, en de bijbehoorende hond draagt er den naam Ḳiṭmir en een ander maal Ḳiṭmirah.

Van het voorkomen van de legende op Atjèh blijkt uit Snouck Hurgronje's „De Atjèhers", dl II, p. 173.

Onder de godsdienstige werken der Atjèhers, speciaal de legenden over den vóór-Mohammedaanschen tijd, staat daar onder LVII de „Hikajat Tamlikha" of „Èëlia toedjōh", waarvan wordt gezegd:

> In het 18de hoofdstuk van den Qoerān wordt de geschiedenis der zeven slapers behandeld. De Moslimsche overlevering noemt een hunner *Jamlīchā* = Jamlichus, waaruit de Atjèhers *Tamlikha* gemaakt hebben.
>
> Nog erger dan deze naam zijn die der zes anderen verknoeid;

de namen dezer „zeven heiligen" en van hunnen hond gelden intusschen in Atjèh als *adjeumat's* (amuletten), die alle onheil afweren en allen zegen brengen.

De hikajat geeft zoowel het verhaal van de drie vromen in de grot, dat de Qoerāncommentaren naar aanleiding van Qoerān 18:8 opdisschen, als de overlevering omtrent de zeven heiligen en hunnen hond. Behalve de verknoeiing der namen biedt de Atjèhsche bewerking nog twee noemenswaardige eigenaardigheden.

Vooreerst wordt het verhaal Alî in den mond gelegd; de schoonzoon des profeets deelt het mede op verzoek van eenen Jood, die zooeven tot den Islam bekeerd is, nadat Alî hem een aantal theologische strikvragen, waarop Oemar tot zijne schaamte het antwoord moest schuldig blijven, heeft opgelost.

Verder wordt de in Qoerān 18 : 20 vermelde „twist" verklaard als een oorlog tusschen een Mohammedaansch vorst, die eene moskee bij de grot wil oprichten, waarin de zeven heiligen rusten, en een Christenkoning, die genoemde heilige plaats wil ontwijden door eenen tempel met een afgodsbeeld!

De omdooping van Jamlīchā in Tamlikha en de „twee noemenswaardige eigenaardigheden", waarop Snouck Hurgronje wijst, zijn niet specifiek Atjèhsch. In de aan Alî toegeschreven, door Tha'labī overgeleverde Arabische teksten en in de Al-Kisâî-redacties komt men ze ook tegen.

Hoe de naam van der Zeven-Heiligen hond in Atjèh als *adjeumat* dient, vertelde ook Van Ronkel in Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur Juli 1914, waar hij zeven „Brieven uit Atjèh" toelichtte en op p. 48 aanteekende, dat op de omslagen veelal mystieke letterteekens of namen waren aangebracht, om het terechtkomen in de goede handen te bevorderen. Zoo het teeken *K. T. M. I. R.* in nietaaneengeschreven letters, dat den naam *Katmîr* voorstelde van den hond der Zeven Slapers:

De naam van hun trouwen hond werd vroeger, en wordt door oude lieden nog, op den buitenkant van brieven geschreven, om verloren-gaan of in-verkeerde-handen-vallen dier schrifturen te voorkomen.

Curiositeitshalve moge hier nog vermeld worden, dat diezelfde naam door moslimsche onderdanen van den Czar in den Kaukasus en de landen oostwaarts gebruikt wordt op hun brieven in de

beteekenis van „aangeteekend", welk teeken door de postadministratie ginds als zoodanig schijnt te worden aanvaard.

Van zoo'n gebruik vindt men ook al gewaagd in de „Voyages de Mr le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient" (Amsterdam 1711), dl II, p. 301. Sprake is daar van bijgeloovige practijken van Perzische briefschrijvers; zoo:

> que sur les lettres qu'ils mettent dans une enveloppe de papier, ils écrivent près du cachet trois fois le mot de *Cratin*, qui est un mot sans signification. Il n'y a rien de plus ridicule & de plus fabuleux que la raison que quelques-uns en donnent. Ils disent que *Cratin* est le nom du Chien des *Sept Dormans*, desquels ils ont la fabuleuse Legende, comme les Chrétiens Orientaux & les autres qui l'ont prise d'eux & que ce Chien preside aux Lettres missives. Ils content que ce Chien étoit dans la caverne des Sept Dormans, òu il faisoit le guet pendant les trois siècles qu'ils passèrent à dormir; & que quand Dieu les enleva en Paradis, le Chien s'attacha à la robe d'un de ces Dormans, & fut ainsi enlevé en Ciel. Que Dieu le voyant là, lui dit: *Kratim*, par quel moyen te trouves-tu en Paradis? Je ne t'y ai point amené, aussi ne veux-je pas t'en chasser: mais afin que tu ne sois pas ici sans patronage, non plus que tes maîtres, tu presideras sur les Lettres missives, & auras soin qu'on ne vole pas la valise des Messagers pendant qu'ils dorment.

Krati*m* en Crati*n* zouden zijn te verklaren uit een *K.T.M.R.* of *K.T.N.R.*, waarin de *R* per abuis uit het 4de naar het 2de gelid versprong (metathesis).

Michael Huber vermoedt nog een ander abuis met dien hond: die hond zou eigenlijk geen hond zijn, maar een eerst door het volk en dan door de Arabieren misverstane Syrische wakende Engel!

Er is veel onzekerheid in Huber's en anderer Zeven-Slapers-wetenschap.

Kan 't kwaad, zoo ik hun gissingen met nog één vermeer? Kan — zou ik willen vragen — er mogelijk rasverwantschap bestaan tusschen Chevalier Chardin's paradijshond Kratim en den hond, dien Yudhishthira in den Hinduhemel introduceerde, en die zich daar als Dharma in hoogst eigene goddelijkheid ontpopte? Dharma — Wet — aanwijzing nopens te volgen routes in handel en wandel — wetboeken — geschriften — brieven ... die begrippen laten zich wel associeeren. Verwantschap dus van Cratin alias K. R. T. M. alias K. T.

M. R. en des trouwen Yudhishthira's getrouwen viervoeter óók naar scripturale en postale functiën?...

't Wordt tijd op den beganen Atjèhschen grond terug te keeren.

Daar gelden — hoorden we van Snouck Hurgronje — de namen der Zeven Heiligen en van hun hond als middelen, die onheil weren en zegen brengen.

Die namen en zinspelingen op hun dragers behoorden dan ook tot de papieren munitie van hen, die zich na 1896 verzetten tegen het hun opgelegd gezag. Wie om dit te ontloopen, het kustgebied verlieten en de bergen introkken, wilden wel weten, de voetstappen te drukken van de *Èëlia toedjōh,* die, wegvluchtend van den ongeloovigen koning *Kianòïh* (= Dakianus = Decius), zich verscholen in een grot, waar God het wonder wrocht, dat zij insliepen, om eerst te ontwaken na 309 jaren, die hun waren als één nacht. Er was collegiale belangstelling voor die Heiligen en vraag naar hun voorbede, om gehoed te worden als hun was geschied; en hun historie, als vervat in de *Hikajat Tamlèkha* of *Èëlia toedjōh* of *Aseuhabōj Kapi,* was gewilde lectuur in de schuilplaatsen.

Een exemplaar uit een kamp in de Paja Tjitjém in Pasè kwam mij in 1910 te Idi in handen. Ik zond 't aan professor Snouck Hurgronje te Leiden. Zoo maakt 't thans deel uit van diens aan de Universiteitsbibliotheek aldaar vermaakte verzameling Atjèhsche handschriften: tekst A.

Een tweede, half-zoo-lange, en in de woordkeuze en zinswending hier en daar afwijkende tekst bevindt zich onder 't zelfde nummer 11 LX in die collectie: een in 1891 te Koetaradja gemaakt afschrift: tekst B, waarvan onlangs óók nog een transcriptie in Latijnsche karakters werd aangetroffen.

Een vraag: hoe verhouden zich de Indonesische teksten, en wat is hun afkomst?

De voorhanden gegevens laten niet toe, méér te zeggen dan dat zij uit nog al verschillende Arabische- en mogelijk ook Perzische teksten schijnen te stammen, en vermoedelijk via Zuid-Indië hun entree in den Archipel zullen hebben gemaakt.

Maar de twee Atjèhsche teksten, waarop wij onze aandacht concentreeren, zijn kennelijk van één komaf. Tekst B met 25 pagina's en 600 versregels, is evenwel géén verkorting van A met 61 pp. en 1200 regels; eer zou A een parafrase kunnen heeten van B: B is trouw en sober in de weergave van een lezing, die over groote gedeelten van

woord tot woord overeenstemt met Tha'labi's „Qiças al anbija", zooals Dr C. van Arendonk de goedheid had mij die uit het Arabisch over te vertellen, en zooals die ook staat weergegeven in Huber's „Textbeiträge zur Siebenschläferlegende des Mittelalters" (Romanische Forschungen XXVI 545-559). Namen van zegslieden en geografische aanduidingen als bij Tha'labi, zijn ook trouwer overgenomen in B dan in A, en van de verhaaltrant bij Tha'labi, waar Alî in zijn vertelsels telkens geinterrumpeerd wordt door een bijzonderheden wenschend joodsch pandita, is slechts in B een spoor terug te vinden.

A en B geven echter ook: onderling verwante prologen met inhoud waarvan bij Tha'labi nièts wordt aangetroffen, echter wèl in een handschrift te München, waarover Huber (p. 309) schrijft: „Nach Cod. Arab. 195 (München) werden die Siebenschläfer angerufen beim Suchen, bei Krieg und Brand, beim Weinen der Kinder, zur Fernhaltung von Dieben, von Schiffbruch, von Zorn und Ärger, zur Vermehrung des Verstandes". Voorts vertellen zij de vóórgeschiedenis van Kianòïh, die in Tha'labi gemist wordt, daarentegen wèl voorkomt, zij 't wat anders, onder meer in te Weenen en München aanwezige Al-Kisâi-teksten (Romanische Forschungen XXVI 497).

Heeft de Atjèhsche dichter gewerkt naar nòg weer andere, verwante teksten, die onze arabisten nog niet gespeurd en ontgonnen hebben? Of is het voorbeeld geweest een Indisch? In Garcin de Tassy's Histoire de la Litterature Hindouie et hindoustanie wordt gewag gemaakt van vele „Quiças ulanbiyâ" en zelfs van vijf door Tirmizi (le Maulawî Mir Muhammad 'Ali de la ville de Tirmiz) in 1269 (1852-'53) te Cawnpûr uitgegeven masnawîs, waaronder een „Quissa-i-ashâb-i Kahf" .... Maar dat zijn vraagstukken die liggen buiten mijn competentie.

Volge dan nu de hoofdschotel: de Atjèhsche teksten, waaraan ik vooraf doe gaan een overzicht van wat zij inhouden, alles met correspondeerende cijfers om de vergelijking te vergemakkelijken.

Vooraf zij dankbaar herdacht, hoe wijlen professor Snouck Hurgronje nu omstreeks tien jaar geleden aan de teksten met vertaling, zooals ik die hem toen vertoonde wel een aandacht wilde schenken, die leidde tot menige opmerking zijnerzijds, en even zoovele correcties door mij aangebracht. Veel dank ik den Meester ook in dezen arbeid.

Op de bladzijden in A staan de versregels, waarvan hieronder de nummers worden aangegeven; in B redacties, welke correspondeeren met de naast de bladzijnummers aangegeven versregels van A.

A			B		
p.	1:	r. 1—17	p.	1:	r. 1—30
	2:	18—37		2:	30—68
	3:	38—57		3:	68—94
	4:	58—73		4:	95—124
	5:	74—92		5:	124—174
	6:	93—112		6:	174—220
	7:	113—131		7:	220—251
	8:	132—152		8:	252—292
	9:	153—171		9:	295—358
	10:	172—190		10:	358—405
	11:	191—209		11:	405—452
	12:	210—228		12:	453—508
	13:	229—247		13:	508—559
	14:	248—267		14:	559—605
	15:	268—287		15:	605—655
	16:	288—307		16:	656—698
	17:	308—325		17:	698—768
	18:	326—345		18:	769—869
	19:	346—364		19:	869—942
	20:	365—385		20:	942—977
	21:	386—406		21:	977—1032
	22:	407—424		22:	1032—1089
	23:	425—444		23:	1089—1133
	24:	445—464		24:	1133—1190
	25:	465—485		25:	1190—1208
	26:	486—505			
	27:	506—525			
	28:	226—545			
	29:	546—565			
	30:	566—584			
	31:	585—603			
	32:	604—622			
	33:	623—641			
	34:	642—660			
	35:	661—678			

	A
p. 36:	r. 679—697
37:	698—718
38:	719—739
39:	740—761
40:	762—781
41:	782—801
42:	802—820
43:	821—840
44:	841—860
45:	861—880
46:	881—901
47:	902—921
48:	922—941
49:	942—961
50:	962—981
51:	982—1001
52:	1002—1022
53:	1023—1042
54:	1043—1063
55:	1064—1085
56:	1086—1104
57:	1105—1125
58:	1126—1143
59:	1144—1163
60:	1164—1183
61:	1184—1208

In de teksten vallen vijf stukken te onderscheiden, op wier onderling verband aanmerkingen zouden zijn te maken:

I. een proloog, die eigenlijk enkel het straks te noemen vierde stuk inluidt;

II. het verhaal van drie vromen, gevangen in een grot, en de vertelsels van gewerkte goede werken, die zij vertellen om vrij te komen (naar commentaren op Ḳoerān 18/6);

III. geschiedenis van de bekeering van drie Joden met aanhang, naardien Moehammad's schoonzoon Alî weet te antwoorden op door één hunner, een *pandita,* gestelde theologische — althans theologisch opgevatte — problemen, die Chalief Oemar niet aan had gekund;

IV. de door Alî op verzoek der bekeerlingen vertelde geschiedenis van de Zeven Heiligen en hun Hond: uitwerking van de Ḳoeranische versie (18de hoofdstuk) van de Syrische Ephesus-legende;

V. de kwantitatief niet zeer belangrijke peroratie, die verband houdt met IV, een weerklank is van I, en openbaart de heilbrengende en onheilkeerende formule, waarvan de namen der Zeven Heiligen en hun Hond inzet en hoofdsubstantie uitmaken.

Eindelijk als appendix een rijmelarij van den copiïst: wànneer hij klaar kwam met de schrijverij, de belijdenis dat hij die niet gewend is en dus maar matig verstaat, en opgave van woonplaats en naam. Zoo althans in A.

INHOUD.

I. *Proloog.*

In naam van Allah, den Genadige en Barmhartige.

Er zijn zeven namen van hoogen adel, die naar het verhaal van Abas' zoon als voorbehoedende medicijn kunnen dienen. Naar het gebod van den Profeet dienen zij te worden geleerd aan de kinderen, om hen te beveiligen tegen gevaar en verre te houden de duivels.

8 In de (achttiende) soerah van den Koerän, getiteld „De Grot", is daar alles over te vinden; daar wordt gehandeld over de zeven mannen met als nummer acht hun hond.

11 Wie (de namen van) de zeven grotlieden bij zich draagt is veilig.

12 Schrijft ge ze op uw woning, dan genezen er de ziekten en de rampspoeden wijken.

13 Pogingen tot brandstichting hebben geen succes, en dieven wagen het niet u overlast te doen.

16 Een vaartuig, daarmee geletterd, is verzekerd tegen schipbreuk, ook bij den hevigsten storm, want wervelwind en branding laten af.

20 Voor kleine kinderen, die maar al huilen, hebt ge slechts de zeven namen op een papier te schrijven, en dat bij hen te leggen of in het hoofdkussen te doen, en hun rustige slaap is verzekerd.

25 Landbouwers hebben, om een goeden oogst te krijgen, de edele namen maar te schrijven op een stuk hout in de juiste karakters, en dat te planten midden op de sawah; — dan is het uit met de plagen, en muizen en walangsangit's schaden niet meer.

28 Als medicijn tegen duizeling helpt het ook best, zoo geschreven op het juiste tijdstip en bevestigd aan de rechter hand.

31 Zoo ge een barende een met die namen beschreven brief boven de rechter dij bindt, komt het kind voorspoedig ter wereld.

36 Wie zich wapent met een stuk papier, dragend die namen, bevestigd aan de rechter pols, — diens betoog in de rechtszaal wordt steekhoudend, en hij wint zijn zaak vast!

39 Wilt het toch gelooven, draagt ze op uw hoofd, draagt ze steeds bij u en door 's Heeren genade blijven verre de gevaren.

41 Stelt bij voorbeeld de vorst u in staat van beschuldiging en treft u zijn toorn, — wanneer ge dan voor hem verschijnt, zorgt dan zoo'n briefje bij u te hebben! stellig wordt u vergeven, en geweken is de boosheid.

44 Geeft ge het briefje aan een kraamvrouw, dan durft de „boerōng” haar niet aan; Oemm aç-çibjān de kinderduivelin blijft op een afstand.

48 Groot is het nut van zoo'n briefje, onzegbaar groot! en daarom: in iedere woning hoort men het te hebben.

51 Kunt ge het niet zelf schrijven, betaalt er dan iemand voor, dat hij het voor u doe.

53 Laten de kosten u niet weerhouden, want anders, — hoe zoudt ge voordeel oogsten?

60 Nu ga ik vertellen van de heiligen, en, met den zegen mijns leeraars en volgens de richtlijnen der schriftgeleerden, veratjèhschen het hen betreffende Koerānverhaal. God geve, dat ik daarin slage, opdat de eenvoudigen van geest het gaan verstaan.

65 Bij de mirakelen van alle profeten geve de Heer mij een volmaakt godsvertrouwen, opdat ik huldige Zijn woord, tot mijn stervensuur slaat en mijn ziel vervliedt. Moge ik dan nog, door den zegen van het Goddelijke woord, kunnen zeggen: „La élaha élalah”; want wie in den doodstrijd de edele formule indachtig blijft, ervaart Godes heil.

II. *De drie vromen in de grot.*

72 Drie mannen hebben verlaten hun dorp om rond te trekken in de bergen. Op eenmaal is het hun of de hemel neerstort op hun hoofden. Zij vluchten in een grot en deze sluit zich achter hen.

78 Zij overleggen en besluiten Gods hulp in te roepen en om die te verkrijgen, één voor één een verhaal te doen van een goed werk dat zij hebben gearbeid.

84 Nummer één verhaalt:

86 „Ik placht vroeger menschen te betalen om goede werken te doen, en daartoe gaf ik aanvangskapitaal en dagloon.

89 Eens kwam er een fakir van bij uitstek vroom uiterlijk, een zeer rechtzinnig man. Ik hield hem aan om Gode eer te bewijzen, een halven dag slechts, dan zou ik hem betalen het loon van een vollen dag.

96 Na een halven dag den Heer geloofd te hebben, ontving hij vol loon en ging.

100 Maar een fakir die al langer bij mij verbleef, toornde, omdat hij voor een vollen dag niet méér ontving. Hij liep boos weg en zijn loon liet hij staan. Voor dat loon nu kocht ik een koe, en ik verzorgde die, en de koe groeide uit tot een kudde, die het veld bedekte.

106 Jaren later kwam de man, oud en verzwakt, zijn éénen dag loon opvragen.

110 En ik betaalde hem uit: „Al die runderen" zei ik, „zijn van u". Hij meende dat ik spotte en verweet mij, dat ik geen deernis had met zijn hooge jaren; maar ik verzekerde hem dat alles van hem was, en vertelde de heele historie.

114 Dat is mijn goede daad o makkers. Van God ontvange ik daarvoor mijn loon.

115 Ja Heere mijn, hoor mij aan, ik deed dit voor U. O God, geef mij een uitweg. Mocht dit mijn werk liefdadigheid heeten, verlos ons dan nu uit de grot."

118 De woorden zijn nauw van de lippen, of de berg splijt, en eenig licht breekt door het duister.

121 Dan vertelt nummer twee:

123 „Indertijd heerschte er hongersnood in het land, en ik alleen had nog vol op. Toen kwam er een schoone vrouw mij vragen om voedsel tot stilling van haar honger.

132 Haar stem klonk zoo lieflijk en daarbij was zij zóó mooi, dat mijn begeerten werden gewekt. Dus zei ik: „Mijn verlangen gaat uit naar u o schoone. Wat ge wenscht zal ik u geven, mits ook gij mij schenkt wat ik begeer."

137 „Wacht even teungkoe, ik zal het mijn man gaan vragen. Vindt hij het goed, dan kom ik terug."

139 Ze ging tot haar man en deze oordeelde: „Wat zou daar tegen zijn? Hij vraagt dat? wel, sta 't hem toe. Als onze kinderen maar niet sterven!" De vrouw keerde terug. In de zoojuist gestelde voorwaarde stemde ze toe.

145 „Kom dan gauw boven!" zei ik. En bij mij boven gekomen, ontblootte zij zich, en haar ledematen werden zichtbaar. Zij pakte haar kleed tezamen en zichtbaar werd haar lijf, en mijn driften laaiden hooger. Maar toen ik haar naderde, begon ze te rillen, een aardbeving gelijk. „Waarom ril je zoo?" vroeg ik.

149 „Omdat ik bevreesd ben voor den Heer." Zij zei dat heel zacht, en met dat ik dat hoorde, voelde ook ik mij bezorgd worden. Mijn krachten weken en mijn hart werd bang, en op mijn vragen antwoordde zij:

156 „Teungkoe, ik ben erg bang, want zwaar zijn de hellestraffen. Ik beef uit vreeze dat de Heer zal toornen; wat thans genot geeft zal in het hiernamaals gestraft worden."

159 „Uw geloof is inderdaad zeer hecht!" zei ik, en nadat ik dat gezegd had, werd ik ook heel angstig. Ik vreesde voor God, en ongerustheid beving mij.

162 Ik bedekte de naaktheid, het kwam tot niets, snel verwijderde ik mij, en

ik had berouw en gaf een zoenoffer, omdat de schaamte was ontbloot geweest.

165 De vrouw schonk ik een gift, waarop zij ging en huiswaarts keerde tot haar echtgenoot. Dus was mijn werk. Was het een góéd werk, moge dat dan blijken! O Heer hoor mij aan, aldus handelde ik om U. Zoo Gij dit mijn werk aanvaardt, mogen wij dan vrij komen en naar buiten kunnen!"

169 Nauw heeft hij gesproken, of de berg gaat verder open en het wordt licht; de zon wordt zichtbaar en haar glans doorlicht de heele grot, en naar buiten kijkend zien zij van alles, alom spreidt zich het licht. Maar toch kunnen zij nog niet naar buiten; nòg blijven zij in zorgen in de grot.

173 De derde man vertelt:

174 „Ik heb indertijd hulde bewezen mijn ouders. Zij waren zeer oud en ik werkte voor de kost. Ik verdiende met geitenhoeden hun onderhoud. Iederen morgen melkte ik en 's ochtends en 's avonds bracht ik hun de melk thuis. Ik spande mij wel zeer voor hen in.

179 Op zekeren dag gutste de regen neer tot het avond werd, en in den donker kwam ik thuis, ... beide mijn ouders sliepen vast. Ik wachtte, de melk in mijn handen, tot zij wakker zouden worden; den heelen nacht stond ik daar, maar niemand werd wakker. Ik was niet weinig bezorgd, en de kom met melk hield ik op tot 't dag werd.

185 Ik stond daar alleen in den nacht, bevreesd dat zij mogelijk boos zouden worden. In den vroegen morgen ontwaakten zij. Vader stond op, zag mij, en schielijk reikte ik hem de kom. Hij dacht, dat ik zoo juist was gekomen, nam de kom, ging daarmee naar beneden, zette de melk weg, en ging sembahjang.

190 Ik ging toen meteen naar beneden om met vader de kleine ritueele wassching te verrichten. Vader, moeder en ik, dag en nacht loofden wij God, en steeds ná de sembahjang ging ik om loon werken bij rijke lieden. Ik onderhield hen beiden, en geen dag dat ik niet uittrok om te verdienen, en hun sirih, pinang, rijst en visch te verschaffen; ochtend en avond was ik in touw.

195 Ik kocht kleeren en baadjes, dat zij zich niet hoefden te schamen voor de omwonenden. Destijds was ik zeer ijverig, en ook voor zout en voor licht zorgde ik. Ik verdiende met geiten te hoeden en doolde daartoe door alle dorpen, maar op de gestelde tijden verrichtte ik de sembahjang en loofde ik den Heer. Omdat mijn lot moeilijk was, ging ik waar rijkaards waren, om hun geiten te hoeden; vervolgens zocht ik mijn ouders op.

201 Toen hun tijd gekomen was en zij de eeuwigheid ingingen, zorgde ik voor

hun begrafenis. Aldus mijn werken toen ik nog jong was. Moge ik daarvoor thans vrij komen en naar buiten kunnen!

205 Ja Heere mijn, hoor mij aan, ik deed het voor U. Indien goed was deze mijn arbeid, moge ik dan nu vrijgelaten worden o Heer!"

207 Als dit is uitgezegd, opent zich de berg en zijn zij vrij, en ingevolge Allah's voorbeschikking treden de jongelui gedrieën naar buiten.

211 „Rakim" wordt gezegd te beteekenen „leisteen". De „Spelonkmannen" staan daarop geschreven, en bewaard bleef die lei aan den grotingang in een kist. Aldus één verhaal.

III. *Bekeering van drie Joden.*

214 Van de spelonkmannen is het dat ik nu vertel.

215 De geschiedenis speelt in de dagen van ná Jezus en vóór Moehammad. Menschen van de Thora (d.z. Joden) vertelden ze, en aangehoord werd ze door Oemar.

217 Drie Joden komen bij Oemar en stellen vragen. Weet hij die te beantwoorden, dan willen zij zich tot den Islām bekeeren.

238 Het lukt Oemar niet.

241 De Joden hoonen dat Moeḥammad geen profeet is en zijn leer enkel bedrog.

247 Zekere Salmān Fārisī vat vuur: „Wacht even Joden, daar komt onze heer Ali aan!" De Joden worden stil. Oemar blij, staat op, en vat Ali's hand.

253 Ingelicht wat de Joden wenschen, moedigt Ali hen aan vrij uit te vragen. Onderwezen door den profeet, zal hij hen weten te staan; maar hij conditionneert: zij zullen zich dan bekeeren!

266 Dat wordt aangenomen.

273 „Wat is het slot des hemels?" luidt de eerste vraag.
„Allah genooten toe te kennen (polytheïsme). De sleutel op dat slot is: de geloofsbelijdenis!"

281 „Een mobiel graf met inhoud, wat is dat?"
„Dat is de visch die den profeet Jonas inslikte!"

288 „Geen geest en geen mensch, rara wat is dat?"
„Dat is de mier Namlah van den profeet Salomo!"

292 „Welke vijf wezens zijn niet geboren uit hun moeder?"
„De profeet Adam, de kameelin van Salèh, de ram van Abraham, de mier van Salomo, en ons aller stammoeder Eva!"

300 „Wat is de beteekenis van het haangekraai?"
„De haan klapwiekt en maakt de ritueele buiging om te prijzen den Heer,

en den kop buigend zegt hij: „Odkoer oelah minal rafilin!" (= Gedenkt Allah o onverschilligen!); daarmee waarschuwend den mensch, dat hij indachtig zij aan God en niet opga in het aardsche. Let op, hij gedraagt zich deemoedig in het spreken, aldus waarschuwend, dat wie zich vergeten, ter helle varen."

319 „Wat beteekent het gehinnik van het paard?"
„Het hinnikende paard zegt: O God, steun de Moslimsche aanbidders tegen de ongeloovigen."

325 „Wat kirt de duif?"
„De duif vloekt wie belastingen heffen: adat glé, wasé en adat koeala."

334 „En de kikvorsch?"
„Deze zegt maar aldoor de tasbīh-formule *„soebhāna 'llāh"* ter verheerlijking Gods. Het laatste derde deel van den nacht is hij daar steeds mee doende."

342 De Joden, hoorend de antwoorden van Ali, spreken uit de twee kalimah's. Alle drie worden zij Moslims door goddelijke ingeving, en mèt hen gaat een heele stam van schriftgeleerden over tot den Islām.

350 Bekeerd, hebben die schriftgeleerden méér nog te vragen: Eertijds zouden zeven mannen en één hond driehonderdnegen jaren ná hun dood in een grot zijn gaan herleven. Wil Ali hun daar de bijzonderheden wel van vertellen?

365 Na even te hebben nagedacht, antwoordt Ali, navertellend het zeggen van den profeet.

IV. *De zeven Heiligen en hun hond.*

367 Vermeld staan in den Koerān de trekken van de zeven Grieksche spelonkmannen uit Akeusoeïh (bedoeld Apeusoeïh: Afsus: Ephesus), die ná den vromen Malik Salèh, Kianòïh (: Kianos: Dakianos: Decius) meemaken, den ellendigen goddeloozen vorst, den Pers, die het van geitenhoeder tot vorst bracht.

375 Als geitenhoeder schuilde hij onder een grooten boom, waarheen ook kwamen de dorstige geiten. Daar gravend naar water, ontdekte hij een kist die fraai geschreven documenten bevatte.

384 Kianos nam ze mee naar de meunasah en vroeg daar een stokouden geleerde om hem de teksten te verklaren.

395 De grijsaard (in B 393 700 jaren oud, in A een overlevende uit Mozes' dagen) zag dat de brieven, gesteld in de oude taal van Mozes (B noemt 't Hebreeuwsch), handelden over koning Karōn (= Korach), die twaalf huizen vol goud had bezeten, maar mèt zijn goud door de aarde verzwolgen was, als gevolg van Mozes' vloek.

400 Gelast zakat te betalen, om God niet te berooven, had Karõn, inplaats van naar den profeet te luisteren, dezen beticht van hoererij. Dat was de reden geweest van Karõn's ondergang. Twaalf putten waren met zijn schatten geheel gevuld.

405 „Waar zijn die putten?" vroeg Kianos, „dan graaf ik ze uit en we deelen samen."

406 De geleerde wees de plaatsen. Achteraf werd Kianos spijtig, en belust alles alléén te hebben. Hij trilde als een aardbeving, liep naar huis, en riep zenuwachtig zijn vrouw toe: „Geef gauw een spa! Ik wil die meenemen in het veld om putten te graven. Er is nergens meer water voor de geiten."

414 Met de spade ging tegen het begin van den tijd voor de avondgodsdienstoefening Kianos er op uit.

415 Halfweg ontmoette hij den duivel, die aan den weg zat in de gedaante van een schriftgeleerde. Hij hield Kianos staande:

421 „Keer terug en dood dien ouden man; dan hoef je dat goud niet met hem te deelen!"

426 Kianos liep terug naar de meunasah en trok zijn zwaard om te houwen naar den wijze. „Dood mij niet Kianos" riep deze, „dat goud begeer ik niet!" Maar Kianos geloofde hem niet: „Als ik vannacht dat goud uitgraaf, dien jij morgen een vordering in!" en woedend en met rood gezicht stak hij toe.

435 De tijd was goed gekozen: niemand die wist dat hij den sjeich had dood gestoken. Later pas werd 't bekend, toen Kianos reeds als vorst regeerde, en toen gaf 't niet meer.

438 Den nacht van het sterven van den sjeich groef Kianos al het goud uit. De helft schonk hij den vorst, om niet gedood te worden in weerwraak.

440 De vorst loonde Kianos' gulheid met een befaamd vorstelijk lustgebied (Ephesus, volgens B). Daar vestigde hij zich, en groot was nu zijn bezit en velen waren zijn onderdanen. Toen ging hij oorlogen. Dorp voor dorp en land voor land werd door hem overwonnen en ten slotte nam hij 't op tegen den vorst.

447 De vorst delfde het onderspit en de koningin, de havens en het land, — alles viel Kianos toe. Nu bouwde Kianos een paleis van groote afmetingen en schitterend van goud en edelsteen. Daarbinnen stonden in het ronde, op gouden banken, lampen, gevuld met olijfolie — o verkwisting! — en iederen nacht was het illuminatie.

456 Gouden drachmen deed hij slaan ter zwaarte van tien „mas",en van de oude munt liet hij geen stuk in omloop.

460 In het paleis was een met juweelen bezette gouden troon van tachtig bij tachtig hasta, geflankeerd links en rechts door gouden stoelen voor

hoofdenzonen en schoone hofjuffers, en krijgsoversten, vizieren en ministers hielden den vorst gezelschap, allen met gouden kronen op het hoofd. Vijftig kinderen, goed van handel en schoon van wezen, gekleed in groen, geel, rood enz., hielden gouden staven met kostelijke briljanten.

473 Onder die vijftig waren zes kinderen van schriftgeleerden. Hen had Kianos aangesteld tot vizieren, en de bedoeling daarbij was deze: Hij wenschte te laten zeggen dat hij God was, en als de zes knapen daarin vóórgingen, zouden anderen gemakkelijk volgen!

485 Tot op dat oogenblik was het zestal steeds om en bij hem geweest, drie links en drie rechts, getooid met gouden en zilveren opschik, dien hij hun had geschonken om hen willig te maken; de drie links met vogels, en de anderen met reukvaten waaruit djeumpa- en andere geuren opstegen en tot welker vulling de vogels de ingrediënten aandroegen. Hun veeren doopten zij in reukwater, en, vliegend tot boven den vorst, klapten zij met de vleugels, zoodat de vorst bedauwd werd met fijngeurende olie.

511 Vele waren de genietingen van den ellendigen vorst; alles had hij; wat hij vroeg, dadelijk was het er. De vogels in de lucht had hij als dienaren, alle dieren waren hem bevriend en verzamelden zich om hem heen. Hij had maar te kikken en hij kreeg alles zooals hij het wenschte.

516 Wijd vermaard was koning Kianos, vele landen waren hem onderworpen, steeds groeide zijn aanzien, en toen — ging hij zeggen dat hij de groote God was!

520 Dertig jaren had hij geregeerd en de zegeningen Gods op aarde genoten. Maar zijn geschiedenis loopt verder, en dit was eerst het begin.

525 Vóór hem waren er andere vorsten geweest, als Pharao, de zeer vermaarde; later Korach, die tot in het oneindige goud opstapelde; en Nimrod en 'Ad, booze vervloekelingen allen! Maar zij haalden niet bij Kianos! Duizend wegen stonden open voor diens verstand.

530 Zoo lang had hij al geregeerd en geen rampen waren hem nog wedervaren; hij wist niet wat hoofdpijn was, zag er nooit betrokken uit, had nog nimmer gehoest, was nog geen oogenblik duizelig geweest, had zelfs geen schurft ook maar gehad! de kafir-koning smaakte niet dan genieting; — toen gelastte hij te zeggen dat hij God was, en zijn onderdanen riep hij bijeen en beval hun dat te getuigen, en wie dat aannamen loonde hij in kleeren en in goed, maar wie niet in hem gelooven wilden sloeg hij dood. Dertig jaren had hij geregeerd en rampen waren hem geenerlei geschied; dàn echter was de ellendige vorst zijn ondergang nabij.

541 De zes knapen wilden hem dooden, maar zij weifelden en een minister waarschuwde: „U willen de oelama-zonen dooden. Zij noemen U een

ellendigen kafir, waar ge gelast te getuigen, dat ge de verheven God zijt!"

557 De vorst verbleekte, rilde, ging flauw op zijn troon; de kroon viel hem van het hoofd. Voor de eerste maal voelde hij zorgen. De oelama-telgen gelastte hij te dooden.

565 De zes knapen, eerst 's vorsten pages, en groot geworden zijn vizieren, heetten: 1. Tamlékha die uitmuntte in verstand, 2. Maksalémina, 3. Martoenis; dezen waren de „ashāb oel jamin" die zaten rechts van den vorst. No. 4. was Nainoenis, 5. Sarboenis en 6 Faliastatajoenis, gedrieën uitmakend de „ashāb oel sjimal" aan 's vorsten linker zijde.

580 Op het gezicht van den vorst las Tamlékha, dat de samenzwering was aangebracht. Het was dus zaak te vluchten. (Aldus in A. In B besluit men hem te verlaten, omdat men na die schrik-scène tot het inzicht kwam van zijn ongoddelijkheid).

585 Hij filosofeerde: „Als deze vorst God is, waarom is alles aan hem dan zoo menschelijk? Hij eet en drinkt als wij, er is niet het minste verschil. Neen, deze vorst is een mensch. Gods eigenschappen zijn anders. Maar men mag dat niet zeggen, of hij slaat je dood, de kafir-vorst, de vervloekeling. Wie zegt dat deze vorst geen God is, wordt aan den lijve gesneden en gespietst."

591 Zoo pikirde hij, en eten, drinken en slapen vergat hij en op zijn kleeding lette hij niet. Door zijn makkers gevraagd wat er aan schortte, gaf hij ten antwoord: „Ik dacht zoo: de hooge hemel wordt niet gestut, die hangt zóó maar. En wie beweegt zon en maan? Wie stelt de sterren? Wie geeft hun glans?

600 Waarom komen de bergen niet naar benee? Waarom vloeit de zee niet over het land? 's Avonds, waar wordt de zon dan opgeborgen? En als wij aan onszelven denken, toen wij nog ongeboren bij onze moeder verbleven, vanwaar kwam toen derwaarts het levensonderhoud? Wie maakte ons lichaam zooals het is? Kan deze vorst dat alles bezorgen?

610 Hij is aan ons gelijk, terwijl de heer God zijn weerga niet heeft. God heeft geen handen en geen voeten. De opperreine is Allah de verhevene, en deze vorst is een vervloekte ongeloovige. Wat hij ook beweert, gelooft hem niet! Gaat het aan, dat hij gelast te zeggen, dat hij God is? Hij heeft geen geloof, de ellendige kafir. In het hiernamaals zal God het hem loonen met het vagevuur!"

618 De makkers, hoorend wat Tamlékha zei, bewaarden dat in hun borst en antwoordden: „Zoo is het. Volgen wij den verdoemden vorst, dan vinden wij geen heil. Zeggen wij dat hij God is, dan zal de Heer met hem ons zessen folteren."

626 „Als we niet heengaan" — zei Tamlékha — „dan zal het niet lang duren

of wij worden gedood. Iemand moet ons hebben beluisterd (lezing A natuurlijk!) De ongure koning kijkt zuur. Ons komplot moet zijn verraden (lezing A), en daarom zeg ik: we moeten den duivelschen vorst verlaten en ons wenden tot den Heer, den Schepper van Hemel en Aarde."

638 Om zich reisgeld te verschaffen verkocht Tamlékha een boom voor drie Perzische drachmen van tien mas. Daarop tuigden zij hun paarden op en met hun zessen reisden zij af. Toen de goede weg ophield, besloten zij den tocht te voet voort te zetten, met achterlating van de paarden die eigendom waren van den vorst.

652 Zeven parasangen waren zij gegaan, toen bloedden hun voeten die het loopen niet gewend waren. Zij ontmoetten een geitenhoeder met rein gemoed. Groeten werden gewisseld, de knapen vroegen te eten en te drinken en werden onthaald op geitemelk, rozijnen en dadels.

666 Den nacht bleven zij over en in de avonduren werd er gepraat. De herder zei in zijn gasten best hovelingen te hebben herkend, vroeg vanwaar zij kwamen, waarheen zij wilden en wat hun aanleiding had gegeven zoo op reis te gaan.

676 Het zestal vertelde nu te zijn weggeloopen van koning Kianos, die een godsdienstlooze ongeloovige was geworden, voor God zelf wilde worden gehouden, en doodde wie hem zoo niet zagen.

688 De geitenhoeder sympathiseerde met hen en wilde mee de bergen in, om daar ascese te doen. Hij stelde zich voor als Doe Noeanis.

697 De hem toevertrouwde geiten bezorgde hij den eigenaren terug.

700 Met het zestal begaf hij zich op weg, en als nummer acht sloot zich aan des herders hond, een mooie hond van veel kleuren; wèlke kleuren, daarover zijn de geleerden het al even oneens als omtrent zijn naam.

713 Genoemd worden de namen Katmir of Kitmir, Ḍiarah, Hamran, (Salam) Sabeuti, Taḳeuta, Kaṭimoen; maar volgens Abas' zoon heette hij Katmir.

745 Ze gingen op weg, de zeven mannen, en achter hen aan liep de hond. Kwansuis snauwden ze tegen den hond. Tamlékha zei: „Laten we Katmîr niet meenemen! dat staat niet als die meegaat. Vinden jelui hem passend gezelschap?"

750 „Laat hij maar meegaan!" antwoordden de zes, maar de eigenaar zei: „Bulder maar wat, dat hij terugkeert!" Katmîr, dat hoorend, kroop over den grond, en zei weenend: „Laat mij niet achter, neem mij toch mee!" en hij reciteerde: „Er is geen God dan Allah, en met den profeet Mozes heeft God gesproken. Ik getuig, dat God, mijn Heer, niet is als zijn dienaren. Hij heeft geen handen en geen voeten. Opperrein is de verheven Heer. Ik getuig, dat Mozes waarlijk de profeet is en dat het de geboden Gods zijn die hij gelast te werken. Mij hier moet ge niet achterlaten! Ik

wil waken over U allen. Ik bid God, dat sterk moge zijn Uw aller geloof, dat de booze vorst U zevenen niet vinde! Moogt ge in deze wereld en in het hiernamaals zegen erlangen en nergens gevaren ontmoeten en moge de Heer U het paradijs in leiden!" De hond had zich hiermee zijn plaats als no. 8 van het gezelschap verzekerd.

765 Gezamenlijk trokken zij bosch en bergen in, tot zij kwamen aan een schoone grot, in A Ramét, in B Wasit geheeten, in den berg Djabal Choeloes. Door die grot van albast stroomde een beek met kristalhelder bronwater.

770 De ingang was nauw zichtbaar, maar daarbinnen was het ruim, en daar groeiden rozijnen en dadels, die er rijpten aan den boom, en tjéndana's spreidden heerlijke geuren.

776 De zeven mannen gingen binnen, de hond betrok de wacht aan den ingang.

782 En God zond den doodsengel Azraïl om hun zielen te nemen, waarop zij bezwijmden.

789 Katmîr lag aan den ingang zonder meer honger of dorst te voelen. Aan de engelen uit den hemel werd gelast de doode lichamen te verzorgen, twintig engelen per doode. Den 10den Moeharram van ieder jaar keerden zij de lichamen, met het oog op de mieren en tegen het bederf, en God liet de zon zóó schijnen, dat bij zonsopgang de dooden van rechts werden beschenen en bij dalende zon van links.

805 Nu keert het verhaal terug tot den koning. Missend zijn pages, vroeg hij waar het zestal was. Hij vernam, dat men hen had zien uitrijden in de richting van het gebergte, en waar zij nòg niet terugwaren, leek het wel, dat ze een anderen meester waren gaan zoeken. Sinds de vorst was gaan beweren God te zijn, schenen de knapen gedrukt. „Wij gelooven dat zij zijn uitgeweken!" zeiden anderen, en er waren er, die hen had willen tegen houden en doodslaan, maar geen hand hadden ze kunnen uitsteken, geen voet verzetten, geen mond opendoen!

826 De vorst mobiliseerde de bevolking om het zestal op te sporen. Zeven dagen lang verzamelde hij zijn menschen en tachtigduizend paarden zond hij uit. Maar de menschen overlegden: „Zij zijn uitgeweken, omdat de vorst zich God wou laten noemen; dáárdoor voelden zij zich bezwaard. Was de vorst God, dan zouden zij, oelama-zonen, stellig niet zijn heengegaan!"

837 Zoo was de heimelijke gedachte, maar geuit werd die niet, bang als men was te worden gedood. Er was veel innerlijke tweestrijd en veel meeningsverschil; natuurlijk: men verkeerde nog maar in de dagen van de „djâhilijjah", de wetenschap was maar beperkt.

857 De sporen van de vluchtelingen voerden tot voor de grot. De hond, be-

vreesd voor die menigte menschen, week even op zij; het volk kwam tot vlak aan den ingang. De groote hoop bleef buiten, een deel ging de grot binnen. Maar die binnengingen hadden zoo hun vermoedens: den vorst hielden zij niet voor God!

869 Zij troffen de vluchtelingen „slapende" zoo zij meenden, en Allah gaf hun in, om buiten te vertellen, dat zij de knapen niet hadden gevonden; zulks ter voorkoming dat de vorst hen zou spietsen en verbranden.

888 Bang dat de slapers, wakker geworden, zouden schrikken en naar buiten vluchten, om te worden gevat en aan den koning overgeleverd, verlieten zij stil de grot, en vertelden buiten, dat er daarbinnen geen spoor van de vluchtelingen viel te bekennen. Zoo keerde men bij den vorst terug met de boodschap, dat men het zestal niet had aangetroffen.

902 De dagen gingen en de zaak raakte in vergetelheid, en Kianos was lang gestorven, toen de zeven man nog maar steeds leefden.

906 Driehonderdnegen jaren gingen voorbij, vele koningen waren elkaar opgevolgd, koning Schedel gestorven en profeet Jezus ten hemel gevaren, toen tijdens de regeering van Abdoel Rachman de Heer den zeven mannen hun ziel terugvoerde in het lichaam, waarna allen op èènmaal ontwaakten.

920 Ze richtten zich op en ziende dat de zon al hoog stond, verwonderden zij zich: „We hebben God heelemaal vergeten, zoo vast hebben we geslapen!" zei Tamlékha, „de sembahjang is er glad bij ingeschoten!" Zij stonden op, wreven zich de oogen uit en liepen heen en weer, zoekende naar water, — maar de beek was droog, de boomen dood en zonder blad, enkel de stammen waren over. Ze begrepen er niets van. Ze hadden honger en dorst, maar vonden zoomin rozijnen en dadels als water.

935 Tamlékha had geld gelukkig. Hij kleedde zich en ging uit om te fourageeren. Buiten gekomen keek hij vreemd op. Hij vond de wereld veranderd. Weg en marktplaats waren niet te herkennen. Hij zag een plein, en tot zijn verbazing las hij boven de toegangspoort de spreuk „Er is geen God dan Allah en Jezus is de geest Gods."

949 Hij vroeg een man, Chabaran geheeten, hem den weg naar de markt te wijzen. Chabaran loodste hem, en getweeën gingen zij er binnen.

957 Hij vernam dat de stad Akeusoeïh (= Apeusoeïh = Ephesus) heette en de vorst Abdoel Rachman. Verbazing! Tamlékha vroeg zijn mentor eten voor hem te koopen en gaf hem daartoe een drachme. Een drachme van tien mas gewicht! „Waar kameraad heb je dien schat gevonden? Halfje mijn, òf ik vertel het aan den vorst!"

968 Tamlékha zwoer niets gevonden te hebben. Een boom had hij verkocht,

omstreeks drie dagen geleden. Daarop had hij de stad verlaten om den onheiligen vorst Kianos niet te hoeven aanbidden.

972 Zijn gehoor meende dat Tamlékha opsneed: 309 jaar geleden was de vorst dien hij noemde gestorven! Het werd een relletje op de markt en koning Abdoel Rachman hoorde ervan. Hij wilde Tamlékha zien, en deze werd voorgeleid en een menigte menschen kwam mee.

980 „Hoe komt die man zoo hier?" vroeg Abdoel Rachman. „Op de markt werd hij aangetroffen in het bezit van een oude drachme, die hij ontkent gevonden te hebben. Hij wou daar inkoopen mee doen, maar hij moet wel vast een schat hebben ontdekt. Wie weet hoeveel potten! en dan moet de vorst daar immers een vijfde deel van hebben?!"

990 Tamlékha, door den vorst ondervraagd, verzekerde geenerlei schatten te hebben gevonden. Hij had alleen maar drie drachmen ontvangen, in betaling van een boom, dien hij ± 3 dagen geleden had verkocht, toen hij uitweek voor den onheilsvorst Soeltan Kianos, koning van Perzië, die met verzaking van het goede geloof, gelast had, dat men hèm God zou noemen, op poene van te worden gespietst en verbrand.

1000 Wij vluchtten het bosch in, en in de grot Wasét op den berg Djabal Choeloes verborgen wij ons. Dat is nu drie dagen geleden. Eén nacht sliepen wij daar en toen ik wakker werd kwam ik hierheen. We hebben honger en er is niets te eten. Daarom ging ik naar buiten. Mijn makkers bleven achter, en ik liep naar de markt om te fourageeren. Wij ressorteeren onder den heer van Ephesus en hooren thuis in deze stad. Wij waren pages van den ongeluksvorst, maar toen hij voor God wou worden aangezien, hebben wij hem niet gehuldigd doch zijn het bosch in gevlucht. Koning Kianos is inderdaad een groote verdoemeling. Velen heeft hij ongelukkig gemaakt. Vroeger hoedde de vent geiten en in eens — niemand begrijpt hoe — is hij koning geworden.

1012 Vergeving Heer, ik wilde graag weten of het huis er nog staat van Ibnoe Chatin, mijn „bapa" die hier woonde dicht bij den vorst en wiens ouders ook hier thuis hoorden. Hij was uit Medinah en verhuisde naar hier in de dagen van Malik Saleh. Die vorst werd bij zijn overlijden opgevolgd door een ander, en onder den boozen vorst ging de godsdienst te niet." Tamlékha duidde de ligging aan van het huis, en de vorst stond paf. Hij liet Tamlékha geleiden naar de bedoelde plaats en veel volk trok mee. Bij het huis gekomen werden de bewoners naar beneden geroepen.

1025 Een oude heer kwam te voorschijn. Zijn hoofdhaar was dun: hier en daar nog een plukje, maar wit als katoen. De rug was gebogen, het vel gerimpeld, de wenkbrauwen waren als borstels die de oogen zoowat bedekten. „Wie daar beneden roept mij? Vanwaar komt hij en hoe heet hij?" „De

soeltan stuurt ons met dezen jonker, die zegt dat dit huis niet van U is. Hij heeft het pàs verlaten zegt hij. Wie heeft U gezegd hier te gaan wonen? U zult zich moeten wegscheren! Dit huis is niet van U!"

1037 De oude werd woedend, zijn oogen fonkelden: „Zeg eens, hoe heet je? Als je afkomst en staat kunt bewijzen, zal ik moeten aftrekken! Je schijnt geen klein beetje knap op het punt van bedriegerijen en je durft! Zeker, ik zal je mijn huis geven! Je hebt heel wat streken op je kompas! Sinds mijn overgrootvader stierf, is dit huis van mij. Wat beteekent dat zeggen van den vorst?"

1043 Tamlékha zei: „Hier woont Tamlékha, zoo heet ik, en dit huis is de voorouderlijke woning. Ibnoe Chatin is mijn vader. Eergisteren trokken wij het bosch in en vader bleef toen achter. Radja Kianos — hij zij vervloekt — beweerde dat hij God was, en wie dat niet aannamen spietste hij of hij sneed hun de tong uit en hun lijk wierp hij in het vuur. Wij vluchtten de bergen in en gingen de grot Ramit van den Djabal Choeloes binnen."

1052 Toen de grijsaard dat hoorde werd er een herinnering wakker en hij verwonderde zich: „Wat praat je van (eer)gisteren? dat is zéér oude geschiedenis! Die vorst is al 309 jaar lang dood. Ik herinner mij dat alles niet meer zoo precies." Maar op eenmaal schoten hem de feiten te binnen en de oude boog voor den jonker en bewees hem eer. Hij herinnerde zich dat verdwijnen van die jongens; vroeger had Jezus wel verhaald van de zeven in de grot, en dat zich herinnerend knielde de grijsaard voor de voeten van Tamlékha en kuste diens handen: In Tamlékha herkende hij den verdwenen broeder van den vader zijns grootvaders.

1064 Algemeene huldiging van Tamlékha volgde en aan den vorst rapporteerde men het resultaat van de confrontatie. Ook Abdoel Rachman maakte zich nu op om den jongeling eer te bewijzen. Op eenigen afstand steeg hij van zijn paard; hij vatte Tamlékha's hand en panglima's en hoofden volgden; allen brachten eerbiedige hulde. Men zat in vergadering bijeen, Tamlékha werd geëerd en men vroeg hem vergiffenis. De vorst informeerde naar de zes makkers. Tamlékha antwoordde dat zij nog in de spelonk verbleven. Dàt wilde de vorst gaan zien wat God daar in de grot had gewrocht! Met groot gevolg van hoofden en onderdanen begaf hij zich op weg.

1090 Nòg een radja ging mee: de radja Nasrani, ook met veel onderdanen en hoofden en soldaten. Zoo trokken twee vorsten de bergen in, de vorst der Islamieten en de vorst der ongeloovigen. Bij de grot gekomen vroeg Tamlékha, het volk niet mee naar binnen te laten gaan: zijn zes makkers mochten eens schrikken en, meenend dat Kianos gekomen was, zich te-

weerstellen! Naar binnen gingen dus enkel de beiden vorsten en Tamlékha, Abdoel Rachman gebeden reciteerend, de vorst der Nazareners zwijgzaam.

1108 De zes man, door de vorsten ondervraagd hoe lang ze reeds in de grot verbleven, antwoordden: één dag, een halven dag, enz. De vorsten lichtten hen in dat zij een tuk van 309 jaren hadden gedaan, de booze koning lang dood was, en Jezus had geregeerd maar alweer ten hemel was gevaren.

1118 De uitnoodiging om met de vorsten mee te gaan naar de bewoonde wereld, werd afgeslagen. De zeven mannen bleven maar liever in de grot.

1130 Zij richtten een gebed tot God: Om de zichtbare dingen dezer wereld gaven zij niet meer en zelf wilden zij nu ook maar liever niet langer zichtbaar zijn... Toen ze hadden uitgebeden was hun ziel gevloden.

1137 De koningen verlieten de grot. De Islamietische ging terade met zijn volk en gelastte de zeven mannen te wasschen en van lijkwaden te voorzien. Vervolgens verrichtten de oelama's de passende sembahjang en in koor klonk het amin van de lippen der rajat's. Ook door fakir's werd er gebeden en duizende buffels werden geslacht, want buiten de grot richtte de vorst een kandoeri aan die zeven dagen duurde. Dan werd de ingang van de spelonk toegemetseld.

1150 De vorst der Islamieten stelde zijn lieden voor, ter plaatse een moskee te bouwen ter gedachtenis. Maar de vorst der Nazareners oordeelde, dat, waar de slapers gestorven waren in zijn, het Joodsche geloof, het aan hèm was een gedenkteeken te stichten, een kapel ter berging van afgodsbeelden.

1157 Beiden hadden zij volk bij zich met geladen geweren, en de grot lag op een grensgebied waarop beiden aanspraak maakten. Zoo gingen de geweren af; het werd een groote strijd, die ten slotte door de Islamieten werd gewonnen

1170 Op Tamlékha's graf verrees een moskee en al maar door wordt daar gewaakt. Tamlékha hoorde thuis in Byzantium, en de Byzantijnsche moskee heeft een diamanten spits met acht groote zuilen. De heele wereld gaat er ter bedevaart; aanhoudend stroomen de menschen toe om gedane geloften te lossen, en zoo wolkt er de rook maar steeds omhoog. De zeven mannen toch zijn zeer „kramat"! God maakte hen tot groote heiligen. Zij zijn de heiligen die in Gods nabijheid verkeeren en wie hun voorbede verzoekt krijgt wat hij wenscht.

1178 Na het verscheiden van de zeven mannen stierf buiten de grot ook de hond, en door de wil van den almachtigen God is die hond wel vast het paradijs binnengegaan. De vorst deed den hond begraven op een plaats buiten de grot en buiten de moskee.

V. *Besluit.*

1182 Uit is het verhaal van de spelonkmannen, waarnaar Ali door de Joden gevraagd werd. Alles heeft hij hun verteld en dan vraagt hij: „Staat het zoo ook in Uw thora" „Net eender!" zegt de eerste Jood. „Laat ons nu den godsdienst van Moeḥammad ingaan, en bidt U voor ons." De Joden spreken de geloofsbelijdenis uit en omhelzen fluks den Islām.

1189 Nopens de spelonkvrienden zijn de vertellingen vele, al naar de oelama's die ten beste gaven, maar, zijn er onder de geloovigen tegenstrijdige lezingen, ieder meent het ernstig tegenover God, ieder is rechtzinnig jegens onzen Heer, ieder spreekt naar hij leerde van de oelama's.

1192 Tot zoover het verhaal van de spelonkmannen. Vraagt er verder de geleerden maar naar.

1193 Wie de zeven spelonkmannen bewaart, van hem blijft ver het gevaar.

1194 De zeven mannen, met als nummer acht de hond, — hier o verwanten stel ik de hen betreffende doe'a: . . . .

Voltooid werd de schrijverij op Zaterdag, halverwege den tijd voor de verplichte middaggodsdienstoefening.

Mijn schrift deugt niet vrienden, te schrijven ben ik niet gewoon.

Op den 12-den Ḍoelkaidah werd mijn verhaal geheel voltooid, in het jaar 1329.

Nu zeg ik de plaats waar ik schreef, opdat ge wete waar ik de vertelling deed. Het was te Matang Keupoela in Blang Awé. Teungkoe Ali heet de verteller.

Wilt ge (dit geschrift) voor een oogenblik (teleen) vragen, richt U dan aan dat adres o broeder.

Geëindigd werd deze schrijverij tegen twaalven. Uit is ze. Amin! o Heer aller werelden, uitgezegd is het woord, Amin!

TEKST A.

Béseumélahirahmanirahim — toedjōh bòh isim njang that meulia
ébeunoe ʻabaïh njang pò riwajat — djeuët keu oebat tamsé peunawa
sabda nabi sòjdénkarim — toedjōh isim neujoeë adja
neujoeë peuroenòë kana^s-kana^s — nameung djara^s mara baja
bè^s djeuët djipeurab iblih la^{s}nat — deungòn beureukat nama èëlia
antara ʻisa deungòn moehamat — oereuëng njan meuhat sabòh masa
dalam tapeusé geuriwajat — nan ngòn sipheuët geupeunjata
soeratōjkapi ba^s djoeïh sōbeuhan — disinan tèëlan lahé njata
padoem-padoem na peureuman toehan — peungadjaran keu nabi kita
oereuëng njan toedjōh lapan ngòn asèë — that meuteuntèë kalam rabana
aseuhabōjkapi oereuëng toedjōh — baranggasòë trōh djara^s baja
sangkira tasoerat niba^s roemòh — peunjakét gadòh dji^{s}ōh bala
adat geutōt roemòh han toetōng — toehan toelōng ngòn sababnja
doem pantjoeri han djeuët djikarat — sabab beureukat nama èëlia
ngòn raseuki keumoedahan — karōnja toehan rabōnsama
sangkira tasoerat njan ba^s bidō^s — han lé doedō^s barangdjan masa
han lé karam dalam la^{s}ōt — beuthat ribōt njang lagòëna
djara^s toepheuën dji^{s}ōh bakat — deungòn beureukat nama èëlia
hana toehan bri geutanjòë meukarat — ngòn beureukat asòë goeha
aneu^s miët mòë njang that kajém — tasoerat isim toedjōh nama
ʻòh lheuëh tasoerat ba^s keureutaïh — teuma takeubah ba^s teumpatnja
atawa tabōh dalam bantaj — han lé sagaj djimeudjaga
djimòë han lé dji^{s}éh mangat — sabab kramat nama èëlia
bè^s han tasoerat wahé sahbat — kasiët le that toehan karōnja
oereuëng njang meugòë na gèt padé — tasoerat lé nama meulia
tasoerat ba^s kajèë harah beukeunòng — diteungòh oemòng njan tapoela
sigala peunjakét han lé keunòng — tikōïh ngòn geusòng han lé djilangga
oebat moemang pi sit djeuët that — njan tasoerat beukeunòng koetika
ba^s djaròë oeneun njan ta^{s}ikat — karōnja halarat sidjoeë^s angèëta
moemang gadòh toebōh mangat — ngòn beureukat nama èëlia
oereuëng njang boenténg djeuët soekaran — tasoerat tèëlan sigra-sigra
ʻòh lheuëh tasoerat teuma talipat — lheuëh njan ta^{s}ikat ba^s oeram pha
ba^s pha oeneun njan ta^{s}ikat — toelōng halarat boeda^s keuloea
boeda^s teubiët deungòn mangat — karōnja rahmat toehan asa
aneu^s ngòn nang djeuët seulamat — deungòn beureukat nama èëlia

sangkira tamè baˀ meuhoekōm — meunang hé kawōm djinòë gata
beutangoej soerat hé tèëlan — keunòng atoeran narit gata
baˀ sapaj oeneun njan taˀikat — meunang meuhat daˀwa gata
beutapatéh soenggōh-soenggōh — sit beutabōh baˀ koepala
sit beutangoej baranggadjan — karōnja toehan djaraˀ baja
sangkira gata radja bōh salah — keunòng amarah teumeureuka
teuma ʻòh tadjaˀ tangoej soerat — meuʻah meuhat han lé meureuka
akaj peunòh sòë njang soerat — leubèh pangkat lagi ngòn kaja
sangkira tabri baˀ inòng madeuëng — boerōng badjeuëng han djeuët djidaja
han djeuët lé djidjaˀ ōmi sébeujan — meuteumèë meunan dalam sabda
ōmi sébeujan inòng tjèëtan — djidaja énsan boedaˀ keuloea
meung na soerat djaraˀ dji that — deungòn beureukat nama meulia
paˀidah le that han éˀ peugah — malingkan alah njang éˀ hingga
djeuëb-djeuëb roemòh beuna tatrōh — soepaja djiˀōh mara baja
wahé kawōm tatrōh soerat njòë — adoeën adòë doem beurata
adat han djeuët tasoerat keudròë — taˀoepah adòë tabri blandja
ka han djeuët dròë gòb taˀoepah — blandja tabōh doem sikada
bèˀkeu tatjhén oepah tabri — meung han pakri meuteumèë laba
deungòn sabab tatrōh soerat — neubri beureukat baˀ areuta
ngòn raseuki keumoedahan — sabab tèëlan nama meulia
raseuki moedah baja gadòh — sòë njang na trōh nama èëlia
beureukat kramat isim njang toedjōh — toehan peutrōïh ban njang sabda
sōbeuhanalah wabihamdihi — meuha soetji alah taʻala
gadòh bantji teuka gaséh — meung tapatéh kalam rabana
sōbeuhanalah waleuhamdoelélah — njòë lōn kisah nama èëlia
toehan toelōng nibaˀ malang — djinòë lōn karang seun sibandja
lōn toeëng beureukat nibaˀ goerèë — lōn toeëng teuradjèë baˀ oelama
oelōn peuˀatjèh djoeïh sōbeuhan — toelōng toehan beuˀéˀ leungka
soepaja moephōm baˀ oereuëng doengèë — njang na èleumèë doem sikada
deungòn mòˀdjidat sigala nabi — beu toehan bri iman sampōreuna
kalam toehan beuˀéˀ lōn seuˀōn — hingga adjaj lōn hilang njawa
deungòn beureukat kalamoelah — la élaha élalah beuˀéˀ lōn kata
watèë soekreuët neubri seulamat — sòë njang ingat kalimah meulia
deungòn beureukat ajat koeroeˀan — peureuman toehan njang meulia
peureuman alah dalam koeroeˀan — doemteu tèëlan bèˀ taloepa
Kala'llahoe Taʻala: Am ḥasibta anna asḥāba'l-kahfi wa'r-raḳīmi
kānoe min ājātinā ʻadjaba
neuleungò nibaˀ ʻòjnòn naʻim — maˀna rakim njang tjalitra
lhèë dròë oereuëng wèh di gampōng — djaˀ lam goenòng meudiwana
teukeudirōlah meuleuha koedrat — njeum rōt langèt ateuëh koepala

ban djikalòn laloe djiploeëng — seun-sreut meuteumeung sabòh goeha
goeha batèë sangat indah — djitamòng pantaïh sigra-sigra
'òh saré trōïh djih oedalam — rōt lé meugam pintō goeha
goeha teutōb njan ngòn batèë — pakri lagèë lheuëh oeloea
laloe djimarit sabé keudròë — pakri geutanjòë teubiët oeloea
baranggakri han é^s ta^{s}ilah — meung kòn ba^s alah tamoepinta
peuë na 'amaj toehan trimòng — djinòë tatoeëng sinan pahla
talakèë ba^s alah doemteu djinòë — beuleupaïh geutanjòë niba^s goeha
tjoeba ta^{s}ingat doem geutanjòë — tangadoe dròë ba^s rabana
kri tjit narit teuma njang sidròë — geuhareutòë ba^s njang doea
tangò adòë lōn hareutòë — masa sabòh ròë lōn keureudja
niba^s peunjeum lōn mòseutadjabah — djinòë lōn peugah ba^s rabana
lōn peu^{s}oepah gòb poeboeët 'amaj — lōn bri pangkaj ngòn blandja
ban njang ma^{s}loem lōn bri meuhat — oelōn peu^{s}adat barangdjan masa
ba^s si^{s}oeròë oepah ka meuhat — meunan adat lōn keureudja
niba^s si^{s}oeròë toehan teukeudi — sidròë paki njan djiteuka
roepa pi gèt salèh han sòë — oereuëng lakòë that takoea
oelōnteu peudòng lōn joeë ibadat — oepah meuhat oelōnteu peuna
oelōnteu kheun ba^s oereuëng njan — tadòng kaman sinòë gata
ta^{s}ibadat sikhan oeròë — oepah doemnòë koebri keu gata
sadoem ngòn oepah njang si^{s}oeròë — tadòng sinòë moeda balia
lheuëh njan djidòng sikhan oeròë — toehan djipoedjòë hana reuda
'òh trōïh ba^s hat sikhan oeròë — djilakèë dròë njan djigisa
lōn bri oepah ban njang djandji — laloe paki ka djiboengka
oereuëng njang dilèë teuma soedi — padoemna tabri keu moeda balia
teuma lōn peugah ban njang lōn bri — beungèh paki njang peutama
oelōn njang poeboeët si^{s}oeròë soentō^s '— sadoem tjit tadjō^s lagòë blandja
jōh njan ka beungèh boekòn boebarang — paki djiriwang ka djiboengka
tinggaj oepah djih djibòïh dròë — oelōnteu doedòë soesah raja
oepah njang tinggaj leumò lōn blòë — oeseuha dròë oelōn plara
djimeu^{s}aneu^s hana teudōh — hingga trōïh plōh peunòh blang raja
padoem lawét akhé doedòë — oereuëng sabòh ròë lòm ka teuka
oemoe toeha sangat la'èh — thatkeu leumòh djeuëb angèëta
laloe djingadab ba^s lōn sidròë — oepah sabòh ròë njan djipinta
leumò pi le djeuët ba^s oelōn — ka trōïh roekōn ba^s lōn kira
oelōn peudjō^s teuma oepah — leumò bahrōlah milé^s gata
teuma djikheun lōn poewajang — hana sajang lōn ka toeha
oelōn meusoempah walah bélah — sabét njò sah milé^s gata
lōn peugah haj keulakoean — di asaj phōn lōn tjalitra
teuma djipoewòë leumò habéh — sit lōn gaséh até soeka

njankeu 'amaj lōn hé tèëlan — niba^s toehan lōn toeëng pahla
ja toehankoe taleungò kamòë — lōn poeboeët njòë keureuna gata
jā ilāhī wa jā rabbī — keu lōn neubri djalan keuloea
meungnjò ékeulaïh 'amaj lōn njòë — beuleupaïh djinòë niba^s goeha
kalam pi rōt njan di babah — göenòng pi tjrah peungeuïh teuka
barō leumah tjahja oeròë — djijoeë lòm doedòë ba^s tèëlannja
tjoeba digata meuhòn ba^s alah — kadang mèë teuhah pintō goeha
teuma meutoetō sidròë tèëlan — di lōn pi rakan bah lōn tjoeba
di lōn pi na sabòh 'amaj — peureuboeëtan oentōng moeda
ba^s sabòh masa jōh sabòh ròë — deuë^s that nanggròë makanan hana
makanan le ba^s lōn sidròë — la^{s}én sinaròë han sapeuë na
inòng dara teuka ba^s kamòë — ngòn sambinòë djròh that roepa
roepa that djròh hana lawan — tamsé intan djiploeëng tjahja
djidja^s gadè ba^s lōn makanan — jōh masa njan peuë halé na
djilakèë makanan ba^s lōn sidròë — dara sambinòë djròh that roepa
peuë na makanan teungkoe djinòë — oelōnteu njòë lapa dahga
adat na makanan neubri djinòë — deuë^s oeròë njòë hana tara
soeara mangat han treu peugah — roepa indah sang meutia
roepa sambinòë djròh that lakoe — oelōn nabsoe teuka hawa
teuma lōn kheun ba^s oereuëng binòë — oelōnteu njòë nabsoe keu gata
taleungò oelōn pò sambinòë — oelōnteu njòë teuka hawa
njang keu gata até lōn that — peuë njang hadjat oelōn peuna
meung tapeutrōïh hawa lōn njòë — barangpeuë djinòë lōn bri keu gata
dami djileungò lōn kheun lakoe — neuprèh teungkoe sikléb mata
lōn dja^s tanjòng ba^s soeami — meungka neubri oelōnteu teuka
oereuëng binòë djiwòë ninan — djidja^s kheun jōh njan ba^s djoedōnja
'oh saré trōïh ba^s soeami — djitanjòng kri pantaïh sigra
habéh djipeugah gòb meukeusoet — lakòë djiseu^{s}ōt peuë salah na
ka djilakèë dja^{s}lèh tabri — moebè^s maté aneu^s tjoet raja
lheuëh njan djidja^s oereuëng binòë — djandji boenòë ka djirila
teuma lōn kheun ba^s oereuëng binòë — ta^{s}é^s keunòë sigra-sigra
'oh saré trōïh dji^{s}é^s ba^s oelōn — ladjoe djilhōn leumah angèëta
djitoempō^s idja leumah 'èërat — lōn makén that teuka hawa
'òh saré rab oelōn keunan — jò djih jōh njan misé geumpa
teuma lōn kheun ba^s oereuëng binòë — pakòn meunòë jò angèëta
oereuëng binòë teuma seu^{s}ōt — sabab lōn takōt keu rabana
ngòn leumbang-leumbōt njan djiseu^{s}ōt — djikheun djitakōt keu hakoe ta'ala
sabab lōn takōt njan keu toehan — leungò badan jò angèëta
dami lōn leungò meunan djipeugah — di lōn pi soesah até lam dada
leumòh ngòn toebōh teumakōt até — lōn tanjòng lé pantaïh sigra

pakri tatakōt njan keu toehan — lōn soekaran hana tara
oereuëng binòë lòm djiseu^{s}ōt — leumah-leumbōt deungòn soeara
alah hé teungkoe lōn takōt that — sé^{s}sa sangat lam noeraka
njankeu sabab leungò badan — lōn takōt keu toehan teumeureuka
peuë djeuët mangat teungkoe djinòë — pagé doedòë keunòng sé^{s}sa
teuma lōn kheun ba^s inòng njan — bit kòng iman that di gata
lheuëh lōn kheun njan teuma doedòë — lōn pi han sòë teumakōt raja
oelōn takōt keu pòteu alah — teuka goendah até lam dada
lōn tōb 'èërat boeët han djadèh — teuma lōn wèh pantaïh sigra
boeët han djadèh lōn tōb 'èërat — lheuëh njan lōn tèëbat ngòn nasoeha
oelōn tèëbat lōn bri kiparat — keureuna 'èërat ka teuboeka
lōn bri seudeukah keu oereuëng binòë — djitrōn djiwòë ba^s djoedōnja
njankeu 'amaj ka lōn peugah — meung njò ékeulaïh beuleumah tanda
ja toehankoe taleungò kamòë — lōn poeboeët njòë keureuna gata
djakalèë neutoeëng 'amaj lōn njòë — beuleupaïh djinòë meuteubiët oeloea
djikheun pi lheuëh goenòng pi teuhah — deuïh lé leumah njan oeloea
kakeu leumah mata oeròë — peungeuïh sampòë ban sabòh goeha
dji^{s}eu oeloea leumah doempeuë — peungeuïh meusimpreuë sigala dōnja
han tjit na djeuët lòm djiteubiët — mantòng meugriët dalam goeha
teuma meutoetō sidròë tèëlan — njankeu rakan njang keutiga
di lōn pi na jōh sabòh ròë — bakeuti lōn sidròë keu iboe bapa
ma lōn ngòn koe toehaneu that — lōn hareukat mita blandja
lōn toeëng oepah goebeuë kamèng — keu napakah iboe ngòn bapa
geunab beungòh lōn prah iё abin — keu minòman dròëneu doea
beungòh seupōt poewòë ië abin — that bit jakin keu nang apa
ba^s si^{s}oeròë teukeudirōlah — oedjeuën djōhdjah trōïh ngòn sindja
oeròë pi seupōt oelōnteu wòë — ajah doea dròë teungeut indra
ngòn ië abin lōn mat di djaròë — ajah doedòë lōn prèh djaga
simalam soentō^s lōn dòng sidròë — ajah lōn sidròë hana djaga
phōn sindja kòn hingga soebòh — hana sabòh pi na djaga
até lōn goendah boekòn boebarang — mangkōng lōn tatang trōïh 'òh padja
lōn dòng sidròë dalam seupōt — até teumakōt salèh meureuka
awaj soebòh teukeudi toehan — djaga jōh njan oereuëng doea
neubeudòïh ajah neukalòn oelōn — lōn djō^s mangkōng pantaïh sigra
ba^s neusangka oelōn ban trōïh — neutjò^s mangkōng neutrōn landja
neutrōh ië abin jōh njan reudjang — neudja^s seumajang poedjòë rabana
lōn pi lōn trōn jōh njan sadjan — dja^s toeëng ië seumajang ngòn ajaheunda
ajah boenda oelōnteu sidròë — malam oeròë poedjòë rabana
'òh lheuëh seumajang baranggadjan — dja^s toeëng oepahan
ba^s oereuëng kaja

oelōn plara oereuëng doea dròë — han lheuëng oeròë mita blandja
ranoeb pineung boe ngòn eungkōt — beungòh seupōt lōn dja^s mita
lōn blòë idja deungòn badjèë — na bè^s malèë ba^s oereuëng lingka
jōh masa njan lōn that djeumòt — sira ngòn panjòt lōn dja^s mita
lōn toeëng oepah goebeuë kamèng — djeuëb-djeuëb gampōng meureuraba
'òh trōïh watèë lōn seumajang — reudjang-reudjang poedjòë rabana
keureuna oelōn peudéh oentōng — pat meuteumeung oereuëng kaja
lōn beudòïh ninan dja^s goebeuë kamèng — 'òh lheuëh njan saweuë ajaheunda
tinggaj rahmat teuma doedòë — wòë oe nanggròë keukaj baka
'òh lheuëh lōn tanòm ban doea dròë — teutab lōn njòë han lé gōga
meunankeu boeët di lōn sidròë — masa jōh ròë oentōng moeda
njankeu 'amaj di lōn sidròë — beuleupaïh djinòë teubiët oeloea
ja toehankoe tadeungò kamòë — lōn poeboeët njòë keureuna gata
meunjò ékeulaïh 'amaj lōn njòë — beuleupaïh djinòë ja rabana
kalam pi lheuëh goenòng pi teuhah — jōh njan leupaïh teubiët oeloea
teukeudirōlah meuleuha koedrat — ban lhèë meuhat lheuëh oeloea
jōh njan ka teuteubiët oereuëng lhèë dròë — meunan adòë sabòh tjalitra
meunankeu doem maséng riwajat — deungò sahbat doem beurata
ma^{s}na rakim neukheun lòh batèë — meunan meuteumèë sabòh tjalitra
aseuhabōjkapi sinan meusoerat — geutrōh meuhat di pintō goeha
lòh njan geubōh dalam peutòë — meunan adòë sabòh tjalitra
sōbeuhan alah pò lōn rabi — aseuhabōjkapi lōn tjalitra
antara 'isa ngòn moehamat — meunan sahbat dalam sabda
aseuhabōjtèërit njang riwajat — teuleungò ba^s sòjdina 'oema
ba^s si^{s}oeròë toehan teukeudi — lhèë dròë jahoedi keunan teuka
lhèë dròë jahoedi teuka keunan — meutoetō jōh njan sidròë panita
ngòn toeanteu 'oema jahoedi marit — djitanjòng keubit djiparé^{s}sa
jahoedi djidòng dihadapan — djitanjòng jōh njan pantaïh sigra
hé ja 'oema di likōt moehamat — peutimang ra^{s}jat mat neuratja
gata radja ba^s masa njòë — peutimang nanggròë peukòng agama
djinòë koetanjòng doem masa^{s}alah — beutapeugah hé ja 'oema
meung djeuët tapeugah masa^{s}alah njòë — reumbang ba^s kamòë agama gata
njò moehamat sibeuna nabi — hana meudeungki kamòë doemna
meung han djeuët tapeugah masa^{s}alah njòë — kòn ba^s kamòë agama gata
nabi moehamat boekòn rasoej — njò barangpeuë tipèë daja
sòjdina 'oema neuleungò meunan — neudjaweuëb jōh njan pantaïh sigra
tatjoeba tanjòng hé jahoedi — toelōng rabi akan hamba
laloe djitanjòng oelé jahoedi — langèt peuë goentji ngòn geuboeka

koeboe njang dja^{s} ngòn asòë-asòë — njang peu^{s}ingat kawōm dròë kòn manoesia
kòn djinèh djén wahé sòjdi — beurapa lagi masa^{s}alahnja
limòng peukara djinòë lōn tanjòng — peugah beukeunòng bè^{s} meuriba
njang limòng njan tapeugah ma wang — hana djikandōng lé iboe bapa
manò^{s} koekoeë^{s} peuë djipeugah — takheun beusah tapeunjata
di tjanggoeë^{s} peuë djikheun djinòë — di mirahpati peuë djikata
bahkeu doemnan dilèë si^{s}at — tjoeba ta^{s}ingat oebé njang ka
sòjdina 'oema toendō^{s} oelèë — meunjeum malèë ba^{s} panita
neutoendō^{s} oelèë njan oe boemòë — seureuta neumòë trō ië mata
han djeuët neupeugah tanjòng jahoedi — hana toehan bri èleumèë lam dada
laloe djibeudòïh panita jahoedi — ngòn djikheun kri pantaïh sigra
nabi moehamat njò kòn nabi — djinòë meudeungki kamòë doemna
agama éseulam njò bit bateuë — njò barangpeuë tipèë daja
teu^{s}iëm soekōt doemna éseulam — meunjeum masam ngòn ië moeka
panita jahoedi makén girang — soelòjman grantang pantaïh sigra
na sikeudjab jahoedi girang — meugrantang ngòn soeara
njan geupeunan soelòjman parisi — hé jahoedi taleungò hamba
piōh si^{s}at hé jahoedi — sòjdina 'ali djéh ka teuka
dami leumah sòjdina 'ali — teu^{s}iëm jahoedi sikoetika
sòjdina 'ali peutrōïh keunan — 'oema jōh njan até soeka
jōh njan beudòïh neudja^{s} mat djaròë — sira neumòë trō ië mata
moemat djaròë ban njang adat — até mangat sòjdina 'oema
lheuëh njan teuma nakeu si^{s}at — soelòjman itjarat djaweuëb sigra
peuë djih djitanjòng oelé jahoedi — soelòjman parisi neutjalitra
na sikeudjab lheuëh niba^{s} njan — 'ali jōh njan laloe beureukata
hé jahoedi djinòë kapeugah — peuë masa^{s}alah tanjòng gata
djinòë tatanjòng hé jahoedi — djaweuëb lōn bri tanjòng gata
rasoelōlah neupoebeuët oelōn — èleumèë meuhimpōn didalam dada
meuribèë pintō niba^{s} èleumèë — alah bri thèë akan hamba
éntja alah tatjoeba tanjòng — beukeunòng-keunòng soe^{s}euë gata
teutapi na hadjat kamòë — taleungò djinòë hé panita
meunjò tatém masō^{s} éseulam — djinòë lōn bri pham njang sidjahtra
meutatém oetjab doea kalimah — djinòë lōn peugah tanjòng gata
meutatém poeboeët ban di kamòë — lōn djaweuëb djinòë tanjòng gata
djinòë lōn djaweuëb dalam tèërit — ban njang narit nabi 'isa
djaweuëb jahoedi djikheun na'am — sòjdi lanam njò sibeuna
njò moehamat sibeuna nabi — han meudeungki kamòë doemna
oelōnteu tém masō^{s} éseulam — oelōnteu pham ban di gata
oelōnteu tamòng agama moehamat — beule rahmat keu kamòë doemna

lheuëh njan djitanjòng oelé jahoedi — niba^s ‘ali djiparé^{s}sa
sòjdina ‘ali toendō^s oelèë — neungò lagèë tanjòng panita
phōn djitanjòng lé jahoedi — sòjdina ‘ali neungò njata
pintō langèt peuë keu goentji — wahé ‘ali peuë ngòn geuboeka
moetjré^s bélah djaweuëb ‘ali — njankeu goentji la^{s}én hana
oereuëng moetjré^s ‘amaj dji tan — neutōb lé toehan pintō doemna
aneu^s goentji ta^{s}oetjab tjahdat — langèt meuhat pintō teuboeka
pintō langèt toedjōh lapéh — bandoem habéh pintō teuboeka
kaphé moetjré^s meugoentji meuhat — ta^{s}oetjab tjahdat mangat geuboeka
lòm meutoetō sòjdina ‘ali — hé jahoedi tanjòng landja
lòm djitanjòng oelé jahoedi — oeba^s ‘ali djiparé^{s}sa
koeboe djidja^s asòë didalam — djinòë tabri pham keu kamòë doemna
djaweuëb ‘ali tanjòng jahoedi — neupeugah kri pantaïh sigra
koeboe njang dja^s asòë didalam — djinòë tapham hé panita
njankeu eungkōt njang ‘oeët nabi nòh — djimè ban sabòh oe la^{s}ōt raja
njankeu koeboe djidja^s ngòn asòë-asòë — njang la^{s}én sinaròë meunan hana
lòm djitanjòng lé jahoedi — oeba^s ‘ali djiparé^{s}sa
na sapeuë treu^s wahé kawōm — deungò bandoem tjoeba peunjata
geukheun kòn djén boekòn énsan — salèh peuë nan ja sòjdina
djaweuëb ‘ali jōh masa njan — neupeugah nan niba^s panita
njankeu sidòm nabi soelòjman — ba^s ri toerōn nan hé panita
lòm djitanjòng oelé jahoedi — oeba^s ‘ali djiparé^{s}sa
limòng peukara djinòë koetanjòng — hana djikandōng oelé boenda
salèh peuë nan njan geurasi — hé ja ‘ali tjoeba peunjata
djaweuëb ‘ali jōh masa njan — neupeugah nan limòng peukara
nama njang phōn nabi adam — njankeu tapham njang peutama
keudoea oenta nabi salèh — keulhèë kibaïh ébeurahima
keupeuët sidòm nabi soelòjman — binatang njan asòë tjeuroega
njang limòng njan tadeungò djinòë — nini geutanjòë toeanteu hawa
teuma djitanjòng lé jahoedi — hé ja ‘ali neupeugah landja
manò^s koekoeë^s oeròë ngòn malam — njan tabri pham keu kamòë doemna
peuë djipeugah njan djikoekoeë^s — that bit koetjhoeë^s ta^{s}eu roepa
djitangah oe langèt djiteukoeë oe boemòë — sang djimòë trō ië mata
oelèë meu^{s}anggō^s gèt that lagèë — peuë djibri thèë manò^s beureukata
djikeupa^s sajeuëb dji^{s}anggō^s oelèë — gèt that lagèë ta^{s}eu roepa
djitangah djiteukoeë peuë djikheun — pleuheuën-pleuheuën njan djikata
leumbang-leumbōt soeara pleuheuën-pleuheuën — that bit hireuën ta^{s}eu roepa
djipeugah peuë oeròë ngòn malam — djinòë tabri pham ja sòjdina

djaweuëb ‘ali tanjòng jahoedi — neupeugah kri manòʾ beureukata
djikeupaʾ sajeuëb djiroekoeʾ soedjoet — toehan maʾboet han djiloepa
djikeupaʾ sajeuëb jōh masa njan — djipoedjòë toehan rabōnsama
djikeupaʾ sajeuëb djiʾanggōʾ oelèë — sit djibri thèë keu manoesia
seureuta djikheun *oedkoer allāh min al- gāfilīn* — wahé mòʾmin bèʾ that loepa
djijoeë ingat keu pòteu alah — bèʾ that dasah ingat keu dōnja
njankeu djikheun manòʾ koekoeëʾ — takalòn koetjhoeëʾ jōh djikata
djipeuʾingat oereuëng njang lalòë — han thèë keudròë ateuëh dōnja
han thèë keudròë peuneudjeuët toehan — pagé tèëlan masōʾ noeraka
manòʾ koekoeëʾ njan djipeugah — tapham beusah hé panita
lòm djitanjòng lé jahoedi — oebaʾ ‘ali djijoeë tjalitra
soeara goeda tadeungò meuhihi — djinòë neukheun kri peuë djikata
djaweuëb ‘ali tanjòng jahoedi — goeda meuhihi neupeugah maʾna
tadeungò koepeugah hé jahoedi — goeda meuhihi njòë djikata
allāhoemmā anṣoer ‘ibādanā moeʾminīn ‘alaika fārrīn — doe‘a keu mòʾmin djilakèë lé goeda
boemeunang mòʾmin beutalō kaphé — meunan sabé djikheun lé goeda
neupeugah pi lheuëh oelé ‘ali — panita jahoedi tanjòng landja
di mirahpati peuë djipeugah — hireuën dasah koedeungò soeara
sang-sang djikheun keubroebroe — meunan lakoe boenjòë soeara
‘ali deungò djitanjòng meunan — neupeugah jōh njan pantaïh sigra
di mirahpati djikheun jahoe — djikheun teungkoe alim oelama
djiseurapa njang toeëng adat glé — njang toeëng wasé adat koeala
djiseurapa geunab oeròë — riōh boenjòë geunab masa
hana teudōh njan di babah — *allāhoemmā al‘oen al-‘asjarah* njan djikata
ja toehankoe tabri laʾnat — keu oereuëng toeëng adat koeala
njankeu djikheun di mirahpati — hé jahoedi pham lé gata
jahoedi tanjòng hana teudoeëʾ — soeara tjanggoeëʾ peuë djikata
tjanggoeëʾ peuë djikheun riōh sabé — neupeugah lé ja sòjdina
djaweuëb ‘ali hana teudoeëʾ — soeara tjanggoeëʾ neutjalitra
njang soe tjanggoeëʾ oetjab teuseubèh — lapaj sarèh poedjòë rabana
hana lalòë teuseubèh djiseuboet — *soebḥāna rabbī'l-ma‘boed* njan djikata
djiʾoetjab teuseubèh hana khali — djipoedjòë rabi toehan asa
soelōïh njang akhé doem djibeudòïh — hana sabòh njang han djaga
seureuta djiʾoetjab sōbeuhan rabōnmaʾboet — di toehan djiseuboet rata-rata
jahoedi deungò djaweuëb ‘ali — djiʾoetjab lé kalimah doea
kalimah djiʾoetjab até mangat — éleuham halarat dalam dada

asjhadoe allā ilāha illā'llāh wa asjhadoe anna moeḥammadan
'abdoehoe wa rasocloehoe — jahoedi soenggōh masō^s agama
njang doea treu^s disinan tèëlan — djimeu^{s}iman sadjan panita
habéh ban lhèë masō^s éseulam — trōn éleuham dalam dada
teuma doedòë sabòh treu^s kawōm — ban sabòh bhōm roekōn panita
njang na rōh bhōm bandoem keu bië^s — habéh masō^s ba^s agama
bandoem djitamòng agama éseulam — trōn éleuham ba^s alah ta'ala
teumanjòng lòm panita jahoedi — oeba^s 'ali djiparé^{s}sa
djitanjòng èleumèëdji hana tō^s — 'òh lheuëh djimasō^s ba^s agama
jōh njan djitanjòng reudjang pantaïh — na masa^{s}alah njang gòh lōn boeka
njòë na sabòh masa^{s}alah — djinòë tapeugah ja sòjdina
djaweuëb 'ali reudjang pantaïh — tanjòng beuhabéh oelé gata
toelōng alah mò^{s}djidat nabi — djaweuëb lōn bri tanjòng gata
jahoedi deungò toetō 'ali — djitanjòng lé pantaïh sigra
oereuëng djameun geukheun toedjōh dròë — han lōn toesòë geukheun nama
lhèëreutōïhsikoereuëng thōn lheuëh maté — teuma oedéb lé misé njang ka
nanggròëgeu pat namageu sòë — oereuëng toedjōh dròë maté lam goeha
asèë sabòh geukheun sadjan — ngòn njan lapan geudja^s tapa
oereuëng toedjōh dròë lapan ngòn asèë — sit meuteuntèë geudja^s tapa
geudja^s tapa dalam goenòng — teuma geutamòng dalam goeha
peuë nan goeha peuë nan goenòng — njan lōn tanjòng oeba^s gata
sit njan keu toean tanjòng kamòë — tapeugah djinòë ja sòjdina
sòjdina 'ali lheuëh neupiké — neudjaweuëb lé tanjòng panita
jōh njan neudjaweuëb oelé 'ali — sabda nabi neutjalitra
na teuseuboet dalam koeroe^{s}an — sipheuët gòb njan ban sineuna
aseuhabōjkapi ban toedjōh dròë — di roem nanggròë teumpat ajaheunda
mideuën akeusoeïh nan bariah — djahéliah njang bōh nama
oereuëng éseulam nama teusoerat — meunan teuseuboet dalam tjalitra
silajeuë keuradjeuën malé^s salèh — além pi leubèh lagi war'a
'òh lheuëh maté njan teuma doedòë — la^{s}én meugantòë njang beuragama
keuradjeuën kianòïh teuma doedòë — radja pindòë tan agama
kianòïh njan radja parisi — djimeu^{s}oengki keu agama
djigoebeuë kamèng djihnjan dilèë — hana sòë thèë djeuët keu radja
teukeudirōlah meuleuha koedrat — meuteumèë teumpat kajèë raja
dijoeb kajèë njan sinan djipiōh — kamèng peutrōïh keunan teuka
na sikeudjab kianòïh piōh — kamèng pi trōïh sangat dahga
djikoerè^s tanòh ië djimeung bri — toehan teukeudi lagi mata

djikoerè^{s} tanòh jōh masa njan — leumah disinan peutòë raja
'òh ban dji^{s}eu leumah peutòë — djipeurab djaròë ka djiboeka
teuma djikalòn keureutaïh djròh-djròh — kianòïh plòïh jōh njan sigra
meusoerat didalam misé kitab — kheuët pi djròh that hana tara
kianòïh mè oe beunasah — ba^{s} toean siah djijoeë batja
tjoeba teungkoe beuët soerat njòë — koeteumèë boenòë lam peutòë raja
lam peutòë boenòë koeteumèë — dijoeb kajèë koekoeëh teulaga
lōn koerè^{s} tanòh ba^{s} bri ië kamèng — seun-sreut meuteumeung peutòë raja
ië kamèng pi han meuteumèë bri — ladjoe peureugi keunòë ba^{s} gata
le that teungkoe soerat didalam — han djeuët lōn pham poeëh that basa
peunòh peutòë soerat didalam — han djeuët lōn pham la^{s}én basa
njankeu teungkoe lōn mè keunòë — neubeuët djinòë peuë na haba
kianòïh djō^{s} soerat keunan — teungkoe tjhèh njan djeuët neubatja
siah njan toeha oemoe ka djameun — silajeuë keuradjeuën nabi moesa
soerat neubeuët basa dilèë — tjhèh njan geuthèë oemoe ka lama
haba lam soerat that djilakab — basa kitab nabi moesa
siah neubeuët soerat ba^{s} djaròë — radja karōn njòë njang pò areuta
haba lam soerat habéh moephōm — doeablaïh geudōng meuïh lingkanja
masa radja boemòë peureulan — ngòn meuïh sadjan dji'oeët landja
masa karōn dji'oeët lé boemòë — seurapa sidròë nabi moesa
nabi moesa joeë bōh djakeuët — bè^{s} djireubōt alah ta'ala
han dji^{s}ikōt nabi peugah — nabi djitoekaïh djikheun meudina
njankeu sabab radja karōn — boemòë peureulan oejoeb dōnja
doeablaïh mòn peunòh limpah — tjhèh njan peugah neutjalitra
tjhèh njan peugah ba^{s} kianòïh — meuïh that damòh djeuëb-djeuëb teulaga
kianòïh tanjòng djinòë pat teumpat — na koedja^{s} koeëh tatoeëng doea
teungkoe tjhèh njan peugah teumpat — kianòïh meutat-tat até lam dada
njeum beuhabéh tatoeëng sidròë — jò ngòn asòë misé geumpa
kianòïh wòë lé oeroemòh — djihej mèhmòh éseutirinja
tasoerōng lham keunòë reudjang — koemeung mè oe blang dja^{s} koeëh teulaga
hana pat lé bri ië kamèng — tamè reudjang oeròë ka sindja
oereuëng binòë teuma seu^{s}ōt — pakòn 'òh seupōt neukoeëh teulaga
adat malam pi leumah deuïh — boeleuën peungeuïh peuë goendah gata
oereuëng binòë teuma soerōng lham — kianòïh oe blang djidja^{s} landja
watèë moegréb rab trōïh 'itjha — kianòïh landja njan djisapa
na sikhan rèt kianòïh dja^{s} — seun sreut meuroempa^{s} iblih tjilaka
teudòng di rèt misé siah — hana oebah sang oelama
kianòïh kalòn jōh njan that deuïh — oereuëng keumiët meuïh ban djisangka
kianòïh eu hana oebah — moebadjèë djoebah sang oelama

iblih la^{s}nat joeë dòng kianòïh — bè^{s} that mèhmòh tadja^{s} gata
hé kianòïh kadòng dilèë — kaleungò kèë sabòh bitjara
kadja^{s} riwang dilèë pantaïh — kapòh siah njan boepahna
kapòh siah djéh boematé — meuïh njan bè^{s} lé kaweuë^{s} doea
meuïh na habéh katoeëng keukah — dja^{s}lèh pantaïh ka^{s}inanja
ban djileungò iblih peugah — doem geukeubah didalam dada
gòtkeu koepòh siah dilèë — koetoeëng keu kèë meuïh doem njang na
kianòïh riwang oe beunasah — teungkoe siah djidja^{s} mita
landja dji^{s}é^{s} oe beunasah — peudeuëng pantaïh djisoeët sigra
djikeumeung tjang teungkoe siah — neukheun pantaïh meunòë haba
hé kianòïh bè^{s} pòh oelōn — meuïh sikeulian han lōn hawa
kianòïh kheun peuë tapeugah — meung kèë koedja^{s} koeëh hana hawa
'òh koedja^{s} koeëh ba^{s} malam njòë — singòh oeròë kabōh da^{s}wa
kianòïh beungèh moeka mirah — djitòb siah maté pahna
kianòïh tòb ba^{s} oelèë até — siah maté ilang njawa
keunòng koetika rōh that watèë — han sabòh thèë manoesia
siah djitòb han sabòh thèë — reumbang watèë djròh koetika
akhé djameun teuma meugah — kianòïh dasah ka djeuët keu radja
han hasé lé doedòë meugah — kianòïh limpah keuradjeuën raja
maté siah ba^{s} malam njan — djikoeëh jōh njan meuïh doem njang na
djidjō^{s} keu radja meuïh nam geudōng — beuna bè^{s} maté geupòh keu bila
djidjō^{s} keumaïh ban njang nabsoe — hingga meutjeuhoe tō^{s} ba^{s} radja
teuma geubri mideuën kianòïh — teumpat ma^{s}rōh meuneu'èn radja
jōh njan kianòïh kaja limpah — meuïh bahrōlah djibri doemna.
disinan ka teutab keudiaman — kianòïh jōh njan kaja raja
areutadji le ra^{s}jat meukatòë — djiprang nanggròë hana reuda
seun sigampōng seun sinanggròë — teuma doedòë djiprang radja
'òh habéh talō nanggròë djiprang — doedòë djiriwang djiprang radja
radja pi talō nanggròë pi djitoeëng — habéh djiboeloeëng doem rata
teutab djitoeëng keudjih nanggròë — djipeugòt meuligòë sabòh njang raja
djipeugòt meuïh pira^{s} beureu^{s}oepam — loeaïh didalam siteuntang mata
loeaïh didalam sabòh peureusah — meunan peuneugah dalam tjalitra
meuligòë njan that bit indah — meuïh meutatah moepeureumata
ban siseun lingka djibōh keu ki^{s}iëng — hana bandéng indah roepa
djipeudoeë^{s} di ateuëh prataïh meuïh — tjahja peungeuïh sigala dōnja
minjeu^{s} dòjtoen djipasòë didalam — geunab malam peungeuïh lingka
meunankeu boeët radja kianòïh — meuïh that damòh ladjoe teuka
deureuham djipeugòt siplōh maïh brat — meunankeu boeët silajeuë djiradja
deureuham njang dilèë habéh djibòïh — han lé meung sabòh
djeuëb-djeuëb banda

radja kianòïh meuïhdji le that — loerõng halarat ateuëh dõnja
minjeu^{s} dòjtoen djipasòë lam kandé — radja djahé bòïh areuta
dalam meuligòë keuta sabòh — meutatah djròh lalòë mata
boedjoe linteuëng lapanplõh haïh —meuïh meutatah moepeureumata
di wië oeneun kroesi meuïh — djijoeë doeë^{s} di ateuëh njang moeda-moeda
djijoeë doeë^{s} aneu^{s} oelèëbalang — sadjan déndajang djròh-djròh roepa
oelèëbalang wadi meuntròë — doem sinaròë sadjan radja
bandoem di oelèë koelahkama meuïh — tjahja peungeuïh hana tara
koelahkama meuïh ban peuët sagòë — ban mata oeròë limpah tjahja
na limòngplõh aneu^{s} miët sinan — djròh lakoean ilõ^{s} roepa
aneu^{s} béntara bandoem sadjan — djibri peukajan bandoem rata
djibri peukajan idjõ biroe — djròh that lakoe indah roepa
peukajan idjõ koenèng mirah — hireuën dasah pandang roepa
wareuna peukajan le that bagòë — toengkat di djaròë moepeureumata
niba^{s} toengkat meuïh sinaròë — intan poedòë djampoe meutia
na limòngplõh aneu^{s} miët njan — nam dròë disinan aneu^{s} oelama
njang nam dròë njan djibõh keu wadi — habéh djipiké si tjilaka
djibõh keu wadi aneu^{s} miët nam dròë — radja pindòë la^{s}én bitjara
habéh piké deungòn khimat — kaphé la^{s}nat sabòh masa
hadjat djijoeë kheun dròëdji toehan — kianòïh njan asòë noeraka
meuka djikheun lé aneu^{s} miët nam dròë — la^{s}én sinaròë reudjang seureuta
meunan djipiké dalam até — teutapi tjré aneu^{s} oelama
aneu^{s} miët nam dròë doem djibòïh dròë — radja pindòë balé^{s} agama
meunan piké radja pindòë — aneu^{s} miët nam dròë toepeuë basa
pat njang djidoeë^{s} radja pindòë — aneu^{s} miët nam dròë djara^{s} hana
aneu^{s} miët nam hana djithèë — la^{s}én lagèë piké radja
radja kianòïh njan dji kaphé — aneu^{s} miët nam tjré sabòh masa
ba^{s} masa njan hanatòm tjré — meung sipadé deungòn radja
di wië lhèë dròë oeneun lhèë dròë — han si^{s}oeròë njang han seureuta
radja kianòïh waham dji meunan — aneu^{s} miët nam djeuët ban kata
djeuët ban djikheun djikira doedòë — djijoeë kheun dròë alah ta'ala
djibri peukajan meuïh ngòn pira^{s} — pandang gala^{s} sòë eu roepa
pat njang djidoeë^{s} hò njang djidja^{s} — hantòm djara^{s} aneu^{s} oelama
lhèë dròë di oeneun lhèë dròë di wië — hantòm meusië ban dji^{s}adja
njang lhèë dròë di wië djimat tjitjém — meunan kajém rõ^{s}-rõ^{s} masa
njang lhèë dròë njan djimat peunoeman — dalam njan kleumba^{s} djeumpa
tjitjém oetõïh that bit ragòë — djitoepeuë keudròë 'òh djibasa
'òh ka djiglib djitoepeuë lé — kleumba^{s} hasé dalam piala

kleumba^s hasé dalam peunoeman — teureubang tjitjém njan pantaïh sigra
djimè ië mawò sabòh peunoeman — baranggadjan geunab masa
minjeu^s ata sabòh peunoeman — njan pi meunan djeuëb koetika
kleumba^s djeumpa sabòh peunoeman — neungoej radja gèt dji^{s}adja
peunoeman meuïh deungòn intan — meuteurapan moepeureumata
teuma djipeulheuëh tjitjém di djaròë — sit that ragòë goena biasa
djiteureubang dalam peunoeman — lheuëh tjitjém njan maséng djeumba
niba^s ië mawò sabòh djiblōh — tjitjém oetōïh gèt dji^{s}adja
ba^s minjeu^s ata sabòh djidòng — tahe mantòng sòë eu roepa
ba^s kleumba^s sabòh djidòng — ra^{s}jat teutjangang kalòn roepa
ba^s kleumba^s sabòh djidòng — doem teutjangang ra^{s}jat njang na
hingga rata boelèë basah — teureubang pantaïh ateuëh radja
djikeupa^s sajeuëb itam mirah — meuhambō ië ateuëh radja
lheuëh njan tjitjém maséng djiwòë — ba^s teumpat dròë aneu^s miët tiga
lhèë peunoeman mantòng asòë — aneu^s miët lhèë dròë wòë ba^s radja
le that nè^{s}mat radja pindòë — meuribèë bagòë sit doempeuë na
peuë djipinta sit trōïh reudjang — tjitjém teureubang djipeuhamba
ka neuloerōng oelé toehan — djeuët keu tèëlan binatang njang na
sigala binatang sinan meukawan — loerōng toehan si tjilaka
djeuët ban djikheun trōïh hadjat — loerōng halarat ateuëh dōnja
radja kianòïh that bit meugah — loerōng alah dalam dōnja
le that nanggròë ta^{s}lō^s ba^s djih — oesō habéh keunan teuka
peuë njang djikheun doempeuë hasé — radja djahé asòë noeraka
habéh ta^{s}lō^s ba^s djih moewòë — teuma djikheun dròë alah ta'ala
oemoe lhèëplōh thōn keuradja^{s}an — loerōng toehan ateuëh dōnja
haba kianòïh hana habéh — meung silapéh disinòë na
haba kianòïh that landjoet — lōn bōh batjoet meung keu poentja
lōn tjò^s poentja ninan sipatah — meung lōn kisah haba èëlia
haba èëlia asaj disinòë — njang ka djeuët njòë lōn tjò^s poentja
dilèë pi le radja njang la^{s}én — misé pra'ōn meugah raja
'òh lheuëh pra'ōn meugah karōn — meuïh djitamòn han é^s hingga
misé meugah nameuroet deungòn 'at — bandoem la^{s}nat darōhaka
hantòm sakét kaphé pindòë — djijoeë kheun dròë alah ta'ala
han tjit sabé kianòïh sidròë — meuribèë bagòë di djih bitjara
padoem lawét djikeuradjeuën — hantòm reuën-mareuën keudjih teuka
hantòm sakét pi oelèë — hantòm lajèë meung ië moeka
sit meung batō^s djih pi tan — loerōng toehan si tjilaka
hantòm moemang pi meung sikléb — hantòm sakét sikléb mata
hantòm timòh pi meung koedé — radja kaphé nè^{s}mat lam dōnja
djijoeë kheun dròëdji pòteu alah — ra^{s}jat djikrah sigala dōnja

djikrah ra^{s}jat djeuëb-djeuëb nanggròë — djijoeë kheun dròë alah ta'ala
sòë njang patéh djih njò toehan — djibri peukajan ngòn areuta
sòë han patéh djipòh maté — that bit djahé si tjilaka
oemoe lhèëplōh thōn teutab keuradjeuën — hantòm reuën-mareuën keudjih teuka
lheuëh niba^s njan teuma doedòë — radja pindòë rab binasa
teukeudirōlah teuma doedòë — aneu^s miët nam dròë keumeung pòh radja
aneu^s miët nam dròë djikheunda^s boenòh — radja kianòïh rab binasa
adat kòn trōïh sidròë meuntròë — radja pindòë ka binasa
aneu^s miët nam dròë meutjoekèh-tjoekèh — teuma han djadèh djipòh radja
teuma teupiké dalam até dròë — kadang sòë teuma pòh bila
radja pi tan geutanjòë pi maté — meunan piké maséng rata
taleungò lōn peugah sidròë meuntròë — oereuëng njan tòë deungòn radja
meuntròë peugah ba^s kianòïh — gata djimeung pòh lé aneu^s oelama
djimoepakat djihnjan nam dròë — gata sidròë djipoepahna
djikheun gata kaphé pindòë — tajoeë kheun dròë alah ta'ala
dèëlat toehankoe tjahi beudèëlat — lōn peu^{s}ingat doeli sròëpada
djikheun djipòh radja parisi — that djideungki toeankoe gata
djikheun djipòh toeankoe boematé — djikheun kaphé keu doeli sròëpada
meuntròë peugah djihareutòë — aneu^s miët nam dròë si^{s}at hana
si^{s}at leupaïh aneu^s miët nam dròë — djihareutòë lé ba^s radja
aneu^s miët nam dròë leupaïh dja^s manòë — meuntròë peuroenòë radja tjilaka
ban djileungò meuntròë peugah — radja goendah poetjat moeka
poetjat ngòn moeka jò ngòn badan — rōt lé jōh njan ateuëh keuta
koelahkama rōt di oelèë — kakeu lajèë ngòn ië moeka
sit njan phōn até goendah — teuka soesah radja tjilaka
até goendah moeka hiram — jōh njan djidam aneu^s oelama
jōhnjan djijoeë pòh aneu^s nam dròë — ba^s peudana meuntròë ngòn peutoea
amaba^{s}doe teuma doedòë — aneu^s miët nam dròë lōn kheun nama
tangò lōn peugah aneu^s nam dròë — djròh samlakòë koenangan radja
dilèë oentōng djih koenangan — wadi geupeunan 'òh ka raja
nama njang phōn nan tamlékha — njan njang bidja^s niba^s njang na
njang keudoea na tatoeri — nan geurasi makeusalémina
mareutoenih nama njang lhèë — meunan meuteumèë dalam tjalitra
asḥāboe'l-jamīn njan geupeunan — koenangan njan oeneun radja
nama njang keupeuët noenoenih — sareuboenih njang keulima
paliaseutatioenih nama njang keunam — habéh tamam lōn peunjata
asḥāboe'sj-sjimāl njan geupeunan — di wië radja njan aneu^s miët tiga

di wië lhèë dròë oeneun lhèë dròë — radja pindòë sangat kaja
lhèë dròë di wië lhèë dròë di oeneun — radja hireuën poetjat moeka
keureuna boenòë meuntròë peugah — njankeu goendah até radja
hiram moeka jōh masa njan — ʻòh trōïh koenangan kalòn radja
masa dilèë hana meunan — baʼ oeròë njan beungèh radja
koenangan kalòn moeka oebah — radja goendah até lam dada
jōh njan tamlékha ka teupiké — ka meutjawé dalam dada
na sòë peugah narit geutanjòë — njankeu djinòë beungèh radja
njang dilèë kòn hantòm meunòë — njò oeròë njòë oereuëng peuhaba
salèh sòë leungò pakat geutanjòë — hantòm meunòë dilèë njang ka
radja beungèh ʻòh trōïh geutanjòë — njò na boenòë oereuëng peuhaba
jōh njan tamlékha lòm neupiké — han djeuët dòng lé sinòë baʼ radja
adat njang radja njòë toehan — pakòn ban énsan doem peukara
makeuën minòm ban di kamòë — hana sapeuë njang na bida.
doem peukara ban di kamòë — njò radja njòë manoesia
sipheuët toehan hana meunan — teutapi han djidjeuët kata
meung djikheun kòn djipòh maté — radja kaphé laʼnat raja
meung sòë kheun kòn radja njòë toehan — djikòh badan teuma djisoela
oeròë malam dawōʼ neupiké — soesah keu até aneuʼ oelama
makeuën pi tan minòm pi han — tidō pi meunan doempeuë hana
han lé djikira keu peukajan — teumanjòng jōh njan makeusalémina
hé tamlékha pakòn goendah — baʼ lōn tapeugah hé tjèëdara
geutanjòë nam dròë hoekōm sabòh — peugah adòë djròh peuë keureuna
teuma seuʼōt moeda samlakòë — koepiké keudròë hé tjèëdara
langèt manjang toempangdji tan — kòn njan toehan njang meuroepa
langèt meugantoeng lōn kalòn hireuën — oeròë ngòn boeleuën sòë poeba-ba
sòë hoeë boeleuën sòë bōh bintang — peungeuïh bandrang sòë bōh tjahja
boemòë teuleuëng hana moemòt-mòt — pakri han hanjòt boekét njang na
meunan teupiké lōn hé adòë — njang boemòë njòë pat geuhanta
boemòë teudoeëʼ sapat ngòn laʼōt — pakri han hanjòt sòë plara
djinòë lōn piké that teumakōt — ʻòh djan seupōt oeròë hò geuba
lòm teupiké keu oentōng dròë — jōh tjoet kamòë lam kandōng ma
jōh masa lōn lam kandōngan — panè keunan raseuki teuka
sòë peugèt ban djinòë toebōh — panè oetōïh keunan teuka
meung radja njan djeuët dji pi tan — pakri toehan dròë djikata
pakri djijoeë kheun dròëdji toehan — oetōïh dji tan doem peukara
tjoeba piké doemteu djinòë — njò radja njòë njang plara
djih pi saban deungòn geutanjòë — pakri djinòë tòh bitjara
toehan geutanjòë hana lakoean — hana saban mèë tapeusa
hana djaròë hana gaki — meuhasoetji alah taʻala

radja njòë kaphé laˢnatélah — beuthat djipeugah gadjah ngòn goeda
beuthat djikheun bèˢ tapatéh — radja paléh asòë noeraka
radja paléh kaphé pindòë — han thèë keudròë djih gòb peuna
patōt djijoeë kheun dròëdji toehan — imandji tan kaphé tjilaka
radja kianòïh loerōng alah — pagé balaïh di djih noeraka
rakan leungò tamlékha peugah — doem geukeubah didalam dada
rakan njang limòng djaweuëb jōh njan — sabét meunan ban kheun gata
sabét beuna ban tapeugah — hana salah ban takata
kamòë njang limòng bitjara tan — bandoem sadjan keu ngòn gata
ban njang takheun han moebantah — ban tapeugah meuseureuta
meungnjò taˢikōt radja laˢnat — hana rahmat geutanjòë doemna
meungnjò tapeugah radja njòë toehan — geutanjòë sadjan dalam noeraka
toehan bri adeuëb pagé doedòë — geutanjòë nam dròë sadjan radja
tamlékha kheun jōh njan pantaïh — hana ilah meung kòn taboengka
meukòn taboengka geutanjòë nam dròë — beudjiˢōh nanggròë djinòë tasapa
meungnjò tadoeëˢ sinòë sabé — han meudjan maté djiˢinanja
na sòë leungò pakat geutanjòë — radja pindòë hiram moeka
pakat geutanjòë na sòë peugah — meunan oelah bangòn roepa
hantòm meunòë njang ka dilèë — geuˢeu keu kèë meunan roepa
pakat geutanjòë na sòë peuthèë — njankeu lajèë ngòn ië moeka
njankeu lōn kheun han djeuët dòng lé — akhé maté djiˢinanja
tatjré nibaˢ radja tjèëtan — tawòë baˢ toehan rabōnsama
toehan njang peudjeuët langèt boemòë — keunan geutanjòë hé tjèëdara
njò moepakat geutanjòë nam dròë — tatjré djinòë hé adéˢnda
akhé meugah kadang doedòë — oereuëng nam dròë djadèh boengka
tamlékha poeblòë kajèë sibaˢ — keu pangkaj djaˢ laˢén hana
lhèë bòh deureuham nanggròë parisi — boeët kianòïh peugèt ria
siplōh maïh brat sabòh-sabòh — keuradjeuën kianòïh djijoeë peuraja
njankeu pangkaj njang na meuteumèë — sibaˢ kajèë djitoeëng hareuga
ˋòh saré lheuëh kajèë djipoeblòë — beudòïh samlakòë pasang goeda
jōh njan djiboengka oereuëng nam dròë — djibòïh nanggròë ka djisapa
djibōh peulana teubiët oe blang — goeda djipasang doemdji rata
ka djibōh ngòn talòë keukang — jōh njan djipasang goeda pòh lawa
ka djiteubiët oereuëng nam dròë — radja pindòë djithèë hana
hana djithèë koenangan ploeëng — leupaïh djoerōng meudiwana
teuma meutoetō sidròë rakan — bèˢ lé tèëlan tapasang goeda
takeubah goeda tadjaˢ ngòn tapaˢ — tiëˢ lé galaˢ areuta radja
jōh njan moepakat oereuëng nam dròë — djitrōn oe boemòë doemdji rata
goeda nam bòh sinan djikeubah — djitjòˢ langkah ka djiboengka

toedjōh peureusah dji^{s}ōh djidja^{s} — beusōt tapa^{s} darah keuloea
sabab hantòm peudjalanan — ngòn sabab njan djeuët binasa
teukeudirōlah printah halarat — meuteumeung ngòn sahbat di rèt raja
meuteumèë sidròë oereuëng di djalan — teukeudi toehan njang that kaja
oereuëng toeëng oepah goebeuë kamèng — até hanèng soetji sapha
djidoeë^{s} di glé toeëng oepahan — njankeu rakan njang seutia
moebri saleuëm oereuëng nam dròë — ka trōïh ba^{s} kamòë keunòë ba^{s} gata
asalamoe 'alòjkōm dalém meutoeah — printah alah meuteumèë ngòn gata
kamòë dalém apōh-apah — that sangat grah lapa dahga
makanan pi tan minòman pi han — peuë na rakan djinòë ba^{s} gata
kri tjit narit si goebeuë kamèng — até hanèng geumaséh raja
djibri ië abin keu minòman — djibri makanan djabét keureuma
oereuëng nam dròë padjōh makanan — nè^{s}mat jōh njan djati rasa
djipadjōh pi lheuëh nè^{s}mat hasé — oeròë njan lé teuka sindja
ba^{s} malam njan teutab sinan — djibri makanan peuë hasé na
niba^{s} malam peugah-moepeugah — panè langkah dròëneu teuka
panè gampōng dipat teumpat — peugah sahbat hò dja^{s} gata
oelōn kalòn gata rakan — sang lakoean koenangan radja
panè tadja^{s} hò neuhadjat — peugah sahbat deungòn sibeuna
panè gata wahé rakan — lōn eu peukajan ba^{s} angèëta
ngòn peukajan le ba^{s} asòë — salèh hò nanggròë tameung boengka
salèh peuë sabab tabòïh nanggròë — peuë na adòë peugah sigra
peuë na sabab tabòïh keuradjeuën — peuë reuën-mareuën salèh teuka
peugah ba^{s} kamòë adòë meutoeah — takheun beusah adòë radja
oereuëng nam dròë teuma peugah — habéh djikisah asaj boengka
njang djeuët meutjré kamòë nam dròë — tangò djinòë lōn tjalitra
kamòë njòë rakan radja kianòïh — njò bit sahèh koenangan radja
njang djeuët moeminah kamòë di nanggròë — radja pindòë tan agama
radja kianòïh ka djikaphé — han djeuët dòng lé kamòë di tangga
ka djijoeë kheun dròëdji toehan — radja tjèëtan asòë noeraka
djikheun dròëdji pòteu alah — njankeu soesah kamòë doemna
sòë han patéh djipòh maté — radja kaphé la^{s}nat raja
djijoeë seumah dròëdji ba^{s} kamòë — moeploeëng keunòë njan baròë sa
njankeu poentja moebòïh nanggròë — kamòë nam dròë meuteumèë ngòn gata
meudòng di nanggròë baja keunòng — bahlé lam goenòng meudja^{s} tapa
njankeu sabab moebòïh gampōng — mita oentōng njang sidjahtra
adat meunan wahé adòë — lōn njòë sidròë sadjan taba
meungnjò meunan ban tapeugah — di lōn goendah até lam dada
lōn pi han lé koedòng di nanggròë — akhé doedòë djeuët binasa

teuma tanjòng oereuëng nam dròë — namateu sòë geuhej gata
sòë nan geuhej gata sidròë — peugah adoeën dròë baˀ kamòë njang na
oereuëng doeëˀ di glé djihareutòë — baˀ oereuëng nam dròë djitjalitra
oelōnteu njòë njang meutjeuhoe — dawōnoeanisoe geurasi nama
djinòë pi lōn djaˀ taprèh siˀat — lōn djaˀ euntat kamèng tjèëdara
lōn djaˀ poelang kamèng rakan — lōn djaˀ sadjan deungòn gata
teuma djidjaˀ pantaïh reudjang — habéh poelang doem areuta
'òh trōïh keunan kamèng·poelang — meu'ah abang lōn koeboengka
kamèng djipoelang meu'ah djilakèë — habéh djiteuntèë doem peukara
kakeu djidjaˀ ngòn oereuëng nam dròë — djibòïh nanggròë takōt keu radja
toedjōh ngòn njan nam dròë dilèë — djiseutèt asèë djeuët lapan ka
asèë njan djròh roepa le ban — beusalahan geukheun oelama
ladoem idjō koenèng meudjampō — ladoem kheun lakoe mirah roepa
ladoem riwajat wareuna langèt — poetéh moemèt-mèt bangòn roepa
sang idja sōh ladoem peugah — meunan oelah ladoem roepa
roepa le ban nama le that — le riwajat khileuëh oelama
meunan teuseuboet baˀ kitab arab — asèë geuhisab le that nama
meunan peuneugah dalam hisabi — sòjdina 'ali njang tjalitra
neuleungò nibaˀ rasoelōlah — doedòë neupeugah baˀ panita
doedòë nibaˀ wapheuët nabi — tanjòng jahoedi neupeuhaba
doedòë nibaˀ njan teuma geukisah — ébeunoe 'abaïh njang tjalitra
geuriwajat roepa asèë — le ban lagèë le peuë nama
ébeunoe 'abaïh neukheun jōh njan — asèë djimeunan kateumi nama
si kateumi djimeuhej nan — asèë djihnjan sadjan djiba
pò asèë njan dawōnoeanisoe — meunan teungkoe kheun oelama
sit hantòm tjré djiba sadjan — keumeung meukawan asèë seureuta
di toeanteu 'ali neuriwajat — asèë njan meuhat diarah nama
si diarah djimeuhej nan — di noeanisoe njan njang plara
njan nan neukheun di toeanteu 'ali — hana sabé khileuëh oelama
di 'èdraˀi neukheun jōh njan — asèë djipeunan kiteurab nama
si kiteurab djimeuhej nan — asèë djihnjan gèt djiˀadja
di 'èdraˀi kheun njan nan asèë — di meudjahit njan neukheun sahia
si sahia djimeuhej nan — asèë djihnjan gèt djiˀadja
di meudjahit neukheun njan nan — di soe'ib jōh njan laˀén tjalitra
di meusoe'ib neukheun jōh njan — asèë djipeunan ahma nama
si ahma djimeuhej nan — asèë djihnjan mirah wareuna
di meusoe'ib meunan neupham — abeudōlah salam laˀén kata
abeudōlah bin salam jōh njan neukheun — katiroelabila geurasi nama
si labila djimeuhej nan — asèë djihnjan bidjaˀsana
abeudōlah bin salam neukheun njan nan — di wahab jōh njan laˀén tjalitra

di wahab neukheun jōh njan — asèë djipeunan takat nama
si takat djimeuhej nan — asèë djihnjan djigaséh raja
di wahab neukheun njan nan — aboe hanipah jōh njan la^{s}én tjalitra
di aboe hanipah neukheun jōh njan — asèë djipeunan kitamoen nama
si kitamoen djimeuhej nan — asèë djihnjan tjeureudé^s raja
aboe hanipah neukheun njan nan — oelama la^{s}én lòm khileuëh na
nama le that roepa le ban — meunan tèëlan dalam tjalitra
si kateumi ladoem kheun nan — asèë djihnjan idjō wareuna
han ē^s habéh sòë keutahwi — malingkan rabi thèë sibeuna
kata moehamat ébeunoe manjèt — asèë njan sabét teulheuëh njan nama
teulheuëh djimeuhej nan — asèë djihnjan koenèng wareuna
ahlōjtapeusé le that khileuëh — teutapi alah thèë sibeuna
njang riwajat ébeunoe ‘abaïh — si kateumi sah neukheun nama
si kateumi seutèt di likōt — oereuëng peudhōt poera-poera
djidja^{s}keu oereuëng njan toedjōh dròë — asèë sidròë sadjan djiba
oereuëng dilèë asèë di likōt — teuma djidhōt poera-poera
tamlékha kheun njan ba^s rakan — kateumi sadjan njan bè^s taba
si kateumi bè^s taba sadjan — ‘ajéb tèëlan njeum di mata
sang-sang ‘ajéb djih di likōt — pakri patōt rakan ba^s gata
oereuëng nam dròë teuma seu^{s}ōt — pakòn tadhōt bahlé seureuta
oereuëng pò kheun teuma batjoet — bahlé kadhōt na djigisa
kateumi leungò meunan geukheun kri — lipat gaki pantaïh sigra
djab ngòn dada jōh njan oe boemòë — seureuta djimòë ngòn ië mata
seureuta dji^{s}oetjab doea kalimah — bè^s takeubah oelōn taba
jōh njan djikheun *lā ilāha illā'llāh* — *nābī mōesā kalāmoellāh*
koe^{s}é^s sa^{s}si pòkoe toehan — hana saban misé hamba
hana djaròë hana gaki — meuhasoetji alah ta‘ala
koe^{s}é^s sa^{s}si moesa njò nabi — soerōh rabi neujoeë keureudja
oelōnteu njòë bè^s tatinggaj — oelōnteu kawaj doemna gata
koelakèë doe‘a oeba^s toehan — beukòng iman teungkoe doemna
lōn lakèë beuteutab gata toedjōh dròë — radja pindòë bè^s djimita
beuseulamat dōnja akhirat — bè^s na sapat meuteumèë baja
barangri baja pi bè^s keunòng — beutoehan peutamòng dalam tjeuroega
oereuëng toedjōh dròë djipoedjòë toehan — djiba sadjan oe lam rimba
oereuëng toedjōh dròë lapan ngòn asèë — meunan meuteumèë dalam tjalitra
oereuëng toedjōh dròë teungòh oe glé — meuteumèë lé sabòh goeha
disinan meuteumèë goeha batèë — gèt that lagèë indah roepa
djabajkoeloeïh nama glé njan — ramét djimeunan nama goeha
goeha that djròh moeplinggam — kroeëng didalam ië moemata

pintō goeha oebit langgam — loeaïh didalam siteuntang mata
dalam goeha jōh masa njan — le that disinan djabét keureuma
padoem-padoem ngòn ba^s kajèë — njang mangat bèë gahroe tjeunana
djabét keureuma masa^s di ba^s — tapadjōh gala^s djati rasa
masa^s di ba^s rōt ba^s tangké — tapadjōh lé ban njang hawa
dalam tapeusé meunan peuneugah — ébeunoe 'abaïh pò tjalitra
oereuëng toedjōh dròë peutrōïh keunan — geutamòng jōh njan bandoem rata
asèë diloea di djih teumpat — djikeumiët meuhat pintō goeha
si kateumi keumiët di pintō — oereuëng laloe doem djisangga
oeròë malam teungeutdji tan — baranggadjan djimeudjaga
djikeumiët pintō di djih lalòë — oereuëng toedjōh dròë teutab lam goeha
amaba'adoe teuma doedòë — oereuëng toedjōh dròë pansan lam goeha
ba^s 'èdra^{s}i peureuman toehan — neujoeë trōn jōh njan oe lam dōnja
hé 'èdra^{s}i katrōn lam goenòng — kadja^s toeëng njawòng asòë goeha
kadja^s toeëng njawòng oereuëng toedjōh dròë — radja pindòë balé^s agama
'èdra^{s}i ngò peureuman toehan — geutrōn jōh njan pantaïh sigra
'èdra^{s}i trōn dalam goenòng — neudja^s toeëng njawōng asòë goeha
neudja^s toeëng njawòng oereuëng toedjōh dròë — radja pindòë bè^s djisoela
'èdra^{s}i trōn dalam goeha njan — oereuëng toedjōh dròë sinan pahna
si kateumi kawaj di pintō — deungòn kheunda^s pò toehan asa
dji^{s}éh di pintō disinan sabé — deuë^{s}dji han lé grah pi hana
hana djiwèh asèë disinan — printah toehan njang koeasa
oereuëng toedjōh dròë sinan pansan — peureuman toehan njang koeasa
toehan joeë trōn asòë langèt — plara manjèt dalam goeha
sidròë-dròë manjèt doeaplōh mala^{s}ikat — toehan halarat joeë plara
djibalé^s wië deungòn oeneun — sithōn siseun meunan keureudja
sithōn siseun manjèt djibalé^s — bè^s kamoeë é^s ba^s angèëta
sit djeuëb-djeuëb thōn meunan soentō^s — nameung bè^s brō^s toebōh meulia
'òh trōïh-trōïh ba^s boeleuën mèhram — disinan tapham toebōh meugisa
siplōh oeròë boeleuën mèhram — sinan gata pham nan atjoera
ba^s boeleuën mèhram siplōh oeròë — manjèt toedjōh dròë mala^{s}ikat gisa
mata oeròë toehan soerōh — neujoeë peutrōïh dalam goeha
na thō toebōh bè^s brō^s djasat — soerōh halarat keupadanja
dji^{s}é^s oeròë njan oe langèt — di oeneun manjèt keunòng tjahja
djilōb oeròë blah wië keunòng — ateuëh goenòng dalam goeha
aseuhabōjkapi teudoeë^s si^{s}at — moewòë riwajat oeba^s radja
kata sahéb pò koerangan — teumanjòng jōh njan radja tjilaka

ka djiteubiët jōh masa njan — dji^{s}eu koenangan teuka hana
aneu^s miët nam dròë hò ka leupaïh — tjoeba peugah hò djiboengka
seu^{s}ōt ra^{s}jat tandi boedjang — keunan oe blang njan djisapa
keunankeu boenòë kamòë pandang — djiteubiët oe blang pasang goeda
trōïh an djinòë hana djiwòë — salèh hò nanggròë ka djiboengka
keunankeu rèt boenòë oe toenòng — salèh lam goenòng djidja^s tapa
djidja^s mita la^{s}én toehan — keu gata han djipeutjaja
ba^s peunjeum lōn djiploeëng leugat — lawét njòë that doekatjita
silawét neukheun dròëneu toehan — aneu^s miët nam doekatjita
njang dilèë kòn hana meunòë — oereuëng nam dròë djara^s hana
hana tòm tjré aneu^s miët nam dròë — toeankoe sidròë djigaséh raja
'òh neukheun dròëneu pòteu alah — njan phōn soesah aneu^s oelama
hana djipatéh toeankoe toehan — aneu^s miët nam ka djiboengka
na njeum kamòë njò ka djiploeëng — salèh lam goenòng djidja^s tapa
meuri djidja^s hana djiwòë — aneu^s miët nam dròë hò salèh ka
meukeumeung tham moepòh maté — teutōb até kamòë doemna
hana meugra^s gaki djaròë — aneu^s miët nam dròë leupaïh boengka
djipasang goeda aneu^s miët nam dròë — ra^{s}jat meukatòë kalòn roepa
bit pi meunan han sòë tanjòng — tahe mantòng hana haba
ban radja ngò meunan peuneugah — ra^{s}jat djikrah sigala dōnja
djijoeë dja^s mita aneu^s miët nam dròë — ban sabòh nanggròë djisranta
lapanplōhribèë goeda djibri — kandreuën parisi dja^s moemita
djibri haba djeuëb-djeuëb nanggròë — aneu^s miët nam dròë djijoeë mita
toedjōh oeròë djikrah ra^{s}jat — habéh meusapat doem barang na
toedjōh oeròë djikrah sabé — ra^{s}jat ilé djeuëb-djeuëb dōnja
njan teupiké doemna ra^{s}jat — meutjawarat ban sineuna
njang djeuët djiploeëng aneu^s miët nam dròë — djijoeë kheun dròë alah ta'ala
kòn radja njan pòteu alah — njankeu soesah aneu^s oelama
djakalèë njò radja njòë toehan — aneu^s miët ban nam han djiboengka
hana patōt djiwèh sinan — aneu^s miët ban nam aneu^s oelama
meunan teupiké doem ba^s até — hana lahé njan djikata
djikheun kòn toehan hana lahé — djitakōt maté djipòh lé radja
le that ra^{s}jat meunan piké — radja kaphé djibòïh agama
siteungòh ra^{s}jat njan ba^s até — 'òh djipiké gadòh bitjara
han djeuët kheun njò han djeuët kheun kòn — sabab djikalòn doem peukara
pakri radja njòë salèh toehan — salèh sit kòn ba^s geukira
peuëkeu sabab njang djeüet meunan — èleumèë han didalam dada
jōh masa njan djahéliah — oebah-oebah niba^s agama

meudjan-djan njò meudjan-djan kòn — 'òh djikalòn doem peukara
le that ra^{s}jat han trōïh piké — han meu'òh lé sò^{s}-sò^{s} sangka
siteungòh kheun njò siteungòh kheun kòn — meunan bangòn ra^{s}jat doemna
djahéliah 'è^{s}tikeuët le ban — ma^{s}ripat keu toehan èleumèë hana
han djitoe'òh keu ma^{s}ripat — èleumèë singkat dalam dada
le that ra^{s}jat jōh njan kaphé — ladoem meung lahé djiseureuta
sabòh bangòn djitakōt meung lahé — djiniët ba^{s} até asòë noeraka
djikeumeung kheun kòn han moepakat — le that ra^{s}jat radja tjilaka
le njang ta^{s}lō^{s} ra^{s}jat keunan — ngòn sabab njan han djeuët djikata
jōh njan ra^{s}jat habéh meusapat — djiboengka leugat han djeuët meuda^{s}wa
djijoeë mita aneu^{s} miët nam dròë — ra^{s}jat meukatòë jōh njan boengka
lapanplōhribèë goeda djibri — kandreuën parisi dja^{s} moemita
djiseutèt euntjit masa djidja^{s} — beukaïh tapa^{s} gidoeë^{s} goeda
hingga trōïh ba^{s} sabòh goenòng — ra^{s}jat djitamòng dalam rimba
ra^{s}jat peutrōïh dalam goenòng — meuteumeung sinan sabòh goeha
djipoewèh asèë jōh masa njan — djitamòng keunan ra^{s}jat doemna
jōh masa njan teumakōt asèë — dji^{s}eu meurèë-rèë ra^{s}jat teuka
djiminah asèë sinan si^{s}at — djipeurab ra^{s}jat oe pintō goeha
djiprèh diloea ladoem ra^{s}jat — ladoem leugat tamòng lam goeha
njang prèh diloea that bahrōlah — djahéliah tamòng lam goeha
djahéliah na tatoeri — niët ba^{s} até sò^{s}-sò^{s} sangka
radja pi kòn djimeuniët toehan — la^{s}én pi meunan sò^{s}-sò^{s} sangka
njankeu oereuëng djahéliah — ma^{s}ripat keu alah èleumèë hana
djahéliah tamòng keunan — lam goeha njan doem dji rata
'òh saré leupaïh djitamòng keunan — dji^{s}eu oereuëng njan teungeut indra
neupeutrōn éleuham oelé alah — djahéliah gèt that bitjara
neubri éleuham oeba^{s} até — sit leumah lé akaj bitjara
djahéliah habéh moepakat — tapeungeut ra^{s}jat euntreu^{s} diloea
ra^{s}jat diloea euntreu^{s} tapeungeut — oereuëng njan teungeut takheun hana
boe moepakat doem geutanjòë — aneu^{s} miët nam dròë takheun hana
hana meuteumeung aneu^{s} miët nam dròë — salèh hò nanggròë ka djiboengka
salèh habéh ka rimoeëng plah — meunan tapeugah euntreu^{s} oeloea
aneu^{s} miët nam dròë han meuhò lé — salèh ka maté dalam rimba
meunan pakat doem geutanjòë — oedéh djinòë teubiët oeloea
meung kòn meunan tapeungeut ra^{s}jat — djipòh meuhat asòë goeha
djipòh lé radja aneu^{s} miët nam dròë — 'òh trōïh oe nanggròë teuma djisoela

habéh bandoem djipòh maté — radja djahé la^{s}nat raja
djitōt manjèt djibōh lam apoej — toetōng rangoej adeuëb sé^{s}sa
djahéliah marit keudròë-dròë — aneu^s miët nam dròë djisangka indra
djisangka teungeut aneu^s miët nam dròë — hana djipeugòë doem dji rata
pakri djeuët djikheun aneu^s miët nam dròë — toedjōh lagòë sapat lam goeha
teuma djiseu^{s}ōt sidròë rakan — meuteumeung di djalan kadang djiba
djahéliah keumaïh pakat — djiteubiët leugat doem oeloea
djitakōt 'òh djaga habéh teukeudjōt — ploeëng teumakōt njan oeloea
teuma djidròb oelé ra^{s}jat — djiba leugat oeba^s radja
njankeu sabab han djipeugòë — teubiët sinaròë doem oeloea
djahéliah teubiët leugat — djipeungeut ra^{s}jat njang diloea
hana meuteumèë aneu^s miët nam dròë — oedéh tawòë geutanjòë doemna
salèh hò-hò njankeu djiploeëng — salèh rimoeëng padjōh doemna
salèh peuë goenòng njankeu maté — bè^s tadòng lé tawòë ba^s radja
ra^{s}jat diloea leungò hareutòë — habéh djiwòë doem dji rata
trōïh ba^s radja ra^{s}jat djiwòë — aneu^s miët nam dròë djikheun hana
hana meuteumèë aneu^s miët nam dròë — salèh hò nanggròë ka djiboengka
dèëlat toeankoe han meuhò lé — salèh ka maté dalam rimba
djeuëb-djeuëb seuroekan tan meuteumeung — njankeu oereuëng meudja^s mita
salèh peuë goenòng njankeu djiploeëng — salèh rimoeëng gadjah seuba
oedéb maté hana meukoesoeïh — radja kianòïh han lé haba
padoem lawét hansòë toe'òh — kakeu gadòh hansòë dja^s mita
hingga maté radja kianòïh — oereuëng toedjōh dròë teutab lam goeha
radja la^{s}nat maté ka tréb — jōh njan oedéb asòë goeha
kata sahéb pò riwajat — oedéb meuhat asòë goeha
lhèëreutōïh thōn ngòn sikoereuëng — hantòm oereuëng keunan teuka
padoem-padoem radja meugantòë — oereuëng toedjōh dròë gòhlòm djaga
meunan teuseuboet dalam koeroe^{s}an — peureuman toehan njang meulia
le that radja la^{s}én meugantòë — oereuëng toedjōh dròë gòhlòm djaga
silajeuë keuradjeuën abeudōrahman — jōh masa njan oedéb rata
nabi 'isa oe langèt ka tréb — barō oedéb asòë goeha
keuradjeuën 'isa lam nanggròë njòë — oereuëng toedjōh dròë teungeut indra
nabi 'isa mè^{s}reuët oe langèt — mantòng teungeut asòë goeha
radja djōmdjōmah maté lòm doedòë — oereuëng toedjōh dròë gòhlòm djaga
nabi 'isa neumè^{s}reuët ka tréb — barō oedéb oereuëng lam goeha
masa keuradjeuën abeudōrahman — jōh masa njankeu phōn djaga

toehan peu^{s}oedéb oereuëng toedjōh dròë — njawòng neupoewòë niba^{s} angèëta
karōnja toehan njawòng neubōh — sigò ban toedjōh siseun djaga
iradat toehan meuleuha koedrat — kèëwasa that alah ta'ala
kata sahéb pò riwajat — teudoeë^{s} lé meuhat asòë goeha
'òh ban djikalòn mata oeròë — tahe keudròë sipeungandja
mata oeròë dji^{s}eu ka manjang — jōh njan teutjeungang bandoem rata
na sigalah mata oeròë — marit sidròë njang peutoea
nama geuhej nan tamlékha — sangat bidja^{s} niba^{s} njang na
tamlékha kheun jōh njan ba^{s} rakan — toewò keu toehan teungeut indra
simalam soentō^{s} ta^{s}éh seunang — keu seumajang han takira
na sikeudjab lheuëh djikheun njan — beudòïh sinan poenjò mata
djidja^{s} oeneun djidja^{s} oewië — djimita ië han sapat na
kroeëng habéh thō kajèë maté — ōndji han lé ba^{s} tinggajnja
tjabeuëng ka brō^{s} ba^{s} treu^{s} tinggaj — hireuën akaj ngòn bitjara
ba^{s} pi ka brō^{s} tjabeuëng han lé — gadòh piké geutanjòë doemna
proeëtteu pi deuë^{s} lagi ngòn grah — pakri ilah ngòn bitjara
djabét keureuma han lé meung ba^{s} — boekòn that deuë^{s} geutanjòë doemna
ië han sapat makanan tan — ba^{s} sòë rakan na blandja
seu^{s}ōt tamlékha tanjòng rakan — ba^{s} lōn toean na blandja
tabri dalém keu lōn peukajan — idja di badan alat meusapa
tamlékha teubiët jōh njan sidròë — rakan nam dròë tinggaj lam goeha
teubiët lam goeha djidja^{s} sidròë — 'òh trōïh oe nanggròë lalòë mata
sira djidja^{s} tahe keudròë — dji^{s}eu nanggròè kòn ban njang ka
ròt han meuhò peukan han moepat — hireuën dasah gadòh bitjara
hana moepat lé peukan sòt — paléng palòt oereuëng moeda
na sikeudjab tahe hireuën — leumah keu mideuën dji^{s}eu roepa
laloe djipeurab njan ba^{s} pintō — disinan tahe sipeungandja
meusoerat kalimah ba^{s} pintō mideuën — jōh njan hireuën oereuëng moeda
lā ilāha illā'llāh 'īsā rōḥ allāh — djibatja pantaïh kalimah meulia
njan meusoerat ba^{s} pintō mideuën — djikalòn hireuën lalòë mata
djikoetjōb babah moeda samlakòë — doea djaròë rahōb moeka
na sikeudjab teuma doedòë — oereuëng lakòë keunan teuka
njan habaran geumeuhej nan — teumèë jōh njan di pintō raja
di pintō mideuën meuteumèë disinan — oereuëng lakòë njan djidja^{s} landja
tamlékha tanjòng jōh masa njan — hadjat oe peukan trōn oe banda
tamlékha deungò meunan hareutòë — oelōnteu sidròë teungkoe neuba
neuba oelōn teungkoe oe peukan — lōn dja^{s} sadjan deungòn gata
habaran seu^{s}ōt éntja^{s}alah — peuë na salah dja^{s} oedéhta
na sikeudjab njan beudjalan — trōïh oe peukan oereuëng doea

'òh saré trōïh njan oe peukan — geutamòng sadjan siseun doea
tamlékha tanjòng ba^{s} habaran — peuë lakab nan nama banda
peuë nan mideuën teungkoe peugah — sòë kaliphah peuë nan radja
habaran peugah jōh masa njan — abeudōrahman nama radja
nama radja abeudōrahman — keusoeïh geupeunan nama banda
tamlékha deungò habaran peugah — hireuën dasah até lam dada
tamlékha kheun jōh masa njan — tablòë makanan teungkoe lé gata
njòë deureuham wahé tèëlan — tablòë makanan keu kamòë hamba
habaran kalòn deureuham njan — 'adjab jōh njan akaj bitjara
rajeu^{s} deureuham siplōh maïh brat — tahe ra^{s}jat ban sineuna
habaran tanjòng ba^{s} samlakòë — pat hé adòë tameuteumèë peudeuna
di lōn ladoem adòë meutoeah — meung han lōn peugah oeba^{s} radja
tamlékha seu^{s}ōt dami alah — djimeusoempah kòn peudeuna
siba^{s} kajèë oelōnteu poeblòë — na lhèë oeròë ba^{s} lōn kira
oelōnteu boengka di madinah — hana koeseumah radja tjilaka
keuradjeuën kianòïh radja pindòë — na lhèë oeròë tjré ngòn hamba
habaran leungò tamlékha peugah — boekòn brakah narit gata
hana patōt takheun meunan — keureuna radja ka tréb pahna
lhèëreutōïh thōn ngòn sikoereuëng — doemnan djameun sit ka lama
padoem-padoem radja meugantòë — 'adjab that kamòë narit gata
teuma meutjeuhoe didalam peukan — keuleungòran trōïh ba^{s} radja
meugah ba^{s} radja abeudōrahman — geupanggé jōh njan oereuëng moeda
geuba oedalam jōh masa njan — ra^{s}jat sadjan meuribèë la^{s}sa
tamlékha pi trōïh jōh masa njan — radja tanjòng neuparé^{s}sa
abeudōrahman neuteumanjòng — panè oereuëng keunòë teuka
djaweuëb boedjang sabda soeloetan — meuteumèë di peukan doeli sròëpada
meuteumèë ngòn kamòë toeankoe boenòë — oereuëng moeda njòë keunòë moeba
meukalòn ba^{s} djih deureuham djameun — meutanjòng djikheun kòn peudeuna
djikeumeung moeblòë toeankoe boenòë — ba^{s} peunjeum kamòë njò peudeuna
padoem bòh goetji salèh djiteumèë — toeankoe lakèë ba^{s} oereuëng moeda
toeankoe lakèë di geutanjòë ladoem — meunan moephōm adat njang ka
patōt toeankoe trimòng boeloeëng — bagi limòng misé njang ka
sabòh bagi milé^{s} djoendjōngan — njang ka meunan hoekōm sròëpada
di djih han djitém peugah ban teupat — salah njan that teumeureuka
radja tanjòng jōh masa njan — ba^{s} oereuëng njan neuparé^{s}sa
hé oereuëng moeda takheun beusah — tjoeba peugah njang sibeuna
tamlékha jōh njan ka djingadoe — di lōn toeankoe hana peudeuna

dèëlat toeankoe tjahi alam — lhèë bòh deureuham njang na ba^s hamba
siba^s kajèë oelōnteu poeblòë — barō lhèë oeròë ba^s lōn kira
oelōn poeblòë kajèë siba^s — lōn ploeëng niba^s radja tjilaka
soeloetan kianòïh radja parisi — djimeu^{s}oengki keu agama
djijoeë kheun dròëdji pòteu alah — sòë han seumah habéh djisoela
manjèt djitōt dalam apoej — toebōh rangoej djeuët keu badja
meunankeu boeët radja kianòïh — ra^{s}jat djiboenòh ban sineuna
teukeudirōlah meuleuha koedrat — moeploeëng leugat dalam rimba
djabaj koeloeïh nama glé njan — ramét djimeunan nama goeha
dalam goeha njan kamòë sòm dròë — barō lhèë oeròë ba^s lōn kira
na simalam teungeut disinan — djaga niba^s njan njòëhò lōn hala
kamòë doem deuë^s makanan tan — keulaparan hana tara
oelōn teubiët tinggaj rakan — lōn trōn oe peukan dja^s moemita
oelōn dja^s keunòë mita makanan — tinggaj rakan sidéh lam goeha
mideuën keusoeïh toeankoe kamòë — dalam nanggròë njòë roemòh tangga
dèëlat toeankoe seumah laman — kamòë koenangan radja tjilaka
djijoeë kheun dròëdji pòteu alah — hana meuseumah moeploeëng lam rimba
radja kianòïh bit that la^{s}nat — le that ra^{s}jat dji^{s}inanja
djigoebeuë kamèng sidjihnjan dilèë — hana sòë thèë ka djeuët keu radja
ampōn toeankoe oelōnteu keunaj — meung na tinggaj mantòng tangga
ébeunoe katén bapa lōn sinòë — dalam nanggròë njòë rab ngòn radja
dèëlat toeankoe roemòh disinòë — dalam nanggròë njòë iboe bapa
asaj dilèë di madinah — teuma moeminah keunòë ba^s radja
silajeuë keuradjeuën malé^s salèh — doe lōn neuwèh keunòë neuboengka
'òh maté njan la^{s}én meugantòë — radja pindòë reulòïh agama
tamlékha peugah djihareutòë — harah teumpat dròë roemòh tangga
habéh djipeugah meujoeb manjang — hireuën teutjeungang jōh njan radja
sabda radja neujoeë euntat — oeba^s teumpat njang djikata
tamlékha jōh njan ka geu^{s}euntat — djiseutèt ra^{s}jat sadjan seureuta
tamlékha peutrōïh geu^{s}euntat oe gampōng — tamòng djoerōng leumah tangga
ra^{s}jat peutrōïh é^s oe roemòh — djihej mèh-mòh asòë tangga
salèh sòë na di roemòh njòë — tatrōn keunòë na peuë haba
asòë roemòh leungò meunan — trōn lé jōh njan oereuëng toeha
oereuëng toeha njan that bit datō^s — ka djareuëng ō^s di koepala
si^{s}ōn-^{s}ōn treu^s tinggaj di ateuëh — poetéh sang gapeuëh poetéh raja
oemoe ka djameun.hana lagèë — ō^s di oelèë moepoeta-poeta
boengkō^s ngòn roeëng koelét ka krōt — keunèng karōt teutōb mata
oereuëng toeha njan seu^{s}ōt sidròë — salèh sòë meuhej kamòë hamba
sòë njan di joeb meuhej kamòë — panè nanggròë sòë nan gata

raʾjat seuʾōt oereuëng toeha njan — dèëlat soeloetan soerōh baʾ gata
njankeu djeuët trōïh kamòë keunòë — oereuëng moeda njòë keunòë neujoeë ba
oereuëng moeda njòë kheun baʾ kamòë — njang roemòh njòë kòn di gata
djikheun baròë djitjré sinòë — sòë joeë doeëʾ njòë oebaʾ gata
djinòë pi tawèh gata sinòë — njang roemòh njòë kòn di gata
oereuëng toeha ngò narit meunan — beungèh jōh njan hoe ngòn mata
oereuëng toeha kheun ngòn amarah — tjoeba peugah sòë nan gata
meung ka meunè meung ka meusòë — patōt moebòïh dròë hò langkah ba
boekòn lé oetōïh tadjaʾ teumaki — that beurani até gata
roemòh di lōn sit koekoe bri — le that taki lagòë baʾ gata
éntoekoe tinggaj di lōn roemòh njòë — pakòn meunòë sabda radja
oereuëng toeha njan sangat amarah — tamlékha peugah sipatah haba
teumpat tamlékha nama kamòë — njang roemòh njòë éntoe hamba
ébeunoe katén nama ajah — baròë sa leupaïh kamòë lam rimba
tinggaj ajah lōn disinòë — leupaïh kamòë dalam rimba
radja kianòïh alòjhi laʾnat — toehan halarat dròë djikata
sòë han patéh djih pòteu alah — djikòh lidah badan djisoela
manjèt djitōt dalam apoej — toetōng rangoej hangōïh angèëta
di kamòë moeploeëng dalam goenòng — ladjoe meutamòng dalam goeha
djabaj koeloeïh nama glé njan — ramét djimeunan nama goeha
oereuëng toeha ngò narit meunan — teuʾingat jōh njan ʿadjab raja
peuë tjit baròë njan tapeugah — sit bahrōlah njan ka lama
lhèëreutōïhsikoereuëng thōn radja ka maté — han moepat lé doem peukara
oereuëng toeha njan barō teuʾingat — soedjoet khōdeumat baʾ oereuëng moeda
barō teuʾingat keu oereuëng gadòh — dilèë meuteuʾòh ngòn nabi ʿisa
ʿisa peugah jōh sabòh ròë — oereuëng toedjōh dròë dalam goeha
masa keuradjeuën radja kianòïh — nam dròë gadòh koenangan radja
oereuëng geumoebeuë sadjan sidròë — meunan sabòh ròë haba ʿisa
oereuëng toedjōh dròë lapan ngòn asèë — ʿisa bri thèë oentōng moeda
meunan teuʾingat barō teupiké — neusoedjoet lé oereuëng toeha
seumah di gaki tjōm di djaròë — koe tjhiʾ kamòë lagòë gata
tjèëdara koe tjhiʾ lōn njang gadòh — masa meuteuʾòh ngòn nabi ʿisa
seumah keu raʾjat ban sabòh nanggròë — trōïh moeboenjòë oebaʾ radja
radja joeë euntat boenòë keunòë — oereuëng moeda njòë baʾ oereuëng toeha
sabétkeu beuna ban teupeugah — radja pantaïh brangkat oeloea
radja pi jōh njan neubrangkat — neudjaʾ peuʿèdat oereuëng moeda
sabét ban kheun oereuëng moeda njan — abeudōrahman djaʾ poemeulia

radja peutrõïh rab ka keunan — neutrõn jõh njan di tjõng goeda
njang phõn radja moemat djaròë — lheuëh njan doedòë doem panglima
habéh bandoem imeum ra^{s}jat — geupeu'èdat oereuëng moeda
radja ngòn ra^{s}jat doeë^{s} meuhimpõn — djaròë djiseu^{s}õn ateuëh djeumala
lheuëh mat djaròë doeë^{s} meuhimpõn — lakèë ampõn ba^{s} oereuëng moeda
radja teumanjòng teuma doedòë — rakan nam dròë hò salèh ka
tamlékha seu^{s}õt radja teumanjòng — mantòng lam goenòng sidéh lam goeha
sabda radja ba^{s} tamlékha — oedéh rakan djinòë lam goeha
taba kamòë kalòn piasan — peuë ròë boeëtan toehan dalam goeha
tamlékha seu^{s}õt reudjang pantaïh — peuë na salah dja^{s} oedéhta
amaba'adoe nakeu si^{s}at — neujoeë krah ra^{s}jat oelé radja
neumeung dja^{s} sadjan ngòn samlakòë — neumeung dja^{s} eu pròë dalam goeha
neumeung dja^{s} kalòn peuroesahan — peureuboeëtan toehan wahidõkaha
habéh geukrah jõh njan ra^{s}jat — doeli halarat kheunda^{s} meusapa
habéh meusapat sigala ra^{s}jat — kheunda^{s} brangkat soeloetan radja
geutjhi^{s} waki tandi boedjang — oelèëbalang imeum peutoea
wadi kali peudana meuntròë — ra^{s}jat sinaròë sadjan seureuta
habéh meusapat doem sibarang — panglima prang ngòn sabanda
habéh meuhimpõn ngòn sipa^{s}i — sigala paki ngòn oelama
saré habéh ra^{s}jat keunan — abeudõrahman brangkat oeloea
radja jõh njan neubrangkat — habéh meusapat balatantra
amaba'adoe ma^{s}na kõmdian — djiseutèt sadjan sabòh treu^{s} radja
kata sahéb ampoenja rawi — nasrani djadèh boengka
di djih pi le that habéh meusapat — djiba ra^{s}jat ngòn peutoea
radja nasrani sadjan brangkat — padoem ngòn ra^{s}jat balatantra
doea radja brangkat oe goenòng — han peuë tanjòng balatantra
radja éseulam ngòn radja kaphé — han peuë tanjòng lé balatantra
'òh saré trõïh ra^{s}jat keunan — tamlékha jõh njan kheun ba^{s} radja
ampõn toeankoe djaròë gaki — ra^{s}jat bè^{s} tabri tamòng lam goeha
lõn takõt teukeudjõt rakan nam dròë — radja pindòë djisangka teuka
dèëlat toeankoe djiteumèë lawan — djisangka rakan radja tjilaka
radja kianòïh djisangka keunòë — rakan nam dròë djithèë hana
njankeu sabab lõn peu^{s}ingat — bè^{s} neubri ra^{s}jat tamòng lam goeha
radja leungò meunan hareutòë — moeda samlakòë ban kheun gata
djakalèë meunan moeda samlakòë — geutanjòë doea dròë tamòng lam goeha
radja nasrani djitamòng sidròë — ka djeuët lhèë dròë tamòng lam goeha
geutamòng peutrõïh lam goeha njan — abeudõrahman neubatja doe'a

neubatja doe'a hana khali — radja nasrani iëm dròë sadja
al-ḥamdoe lillāh alladī naddjākoem min Dakjānos doe'a
radja teumanjòng ba^{s} oereuëng nam dròë — padoem oeròë sinòë gata
ladoem djikheun *jawman aw ba'da jawmin* ladoem djikheun djikata
ladoem djikheun na si^{s}oeròë — sikhan oeròë ladoem kata
adat han si^{s}oeròë sikhan oeròë — kamòë sinòë teungeut lam goeha
radja neukheun narit meunòë — gata sinòë tréb ka lama
lhèëreutōïhsikoereuëng thōn lam goeha njan — teuma lheuëh njan teungeut indra
gata pansan hana tathèë — meunan meuteumèë dalam tjalitra
padoem radja la^{s}én meugantòë — radja pindòë tréb ka pahna
nabi 'isa keuradjeuën di nanggròë — gata sinòë hana djaga
nabi 'isa mè^{s}reuët ka tréb — barō oedéb gata lam goeha
radja tanjòng oeba^{s} meuntròë — pakri djinòë geutanjòë tagisa
sang na hadjat doem geutanjòë — tapoewòë djinòë doem oe tangga
tamaba wòë djinòë sadjan — sit han djeuët han beuseureuta
jōh masa njan meuntròë tanjòng — ba^{s} oereuëng njan dalam goeha
pakri djinòë wahé teungkoe — peuë na nabsoe niba^{s} radja
neukheunda^{s} poewòë gata oe nanggròë — pakri djinòë dja^{s} oedéhta
sit han djeuët han teungkoe neuwòë — ban toedjōh dròë sadjan radja
oereuëng toedjōh dròë seu^{s}ōt leugat — hana hadjat lōn keu tangga
hana hadjat lōn keu nanggròë — bahkeu sinòë dalam goeha
dèëlat toeankoe neuwòë djinòë — meu'ah keu kamòë doem barang na
neulakèë doe'a toeankoe keu kamòë — beuteutab disinòë dalam goeha
na si^{s}at teuma doedòë — ban toedjōh dròë neubatja doe'a
minta^{s} doe'a ban toedjōh dròë — meunòë boenjòë doem geukata
seureuta geu^{s}angkat doea djaròë — ban toedjōh dròë siseun seureuta
allāhoemmā bihakki ma arajtana min al-'adja'ibi fī anfoesinā alā kabaḍta arwāḥanā walam jattali' 'alainā ahadoen
ja toehankoe moepandang han lé — barang njang lahé ateuëh dōnja
na bè^{s}keu leumah lé njang 'adjajéb — kamòë bè^{s} tréb tatoeëng njawa
bè^{s} leumah lé kamòë toedjōh dròë — beuséb ngòn njòë ja rabana
doe'a pi habéh njawòng pi gadòh — siseun ban toedjōh sigò pahna
kata sahéb pò koerangan — radja jōh njan teubiët lam goeha
radja éseulam ngòn radja kaphé — djiteubiët lé sadjan seureuta
radja éseulam sabòh teumpat — sadjan ra^{s}jat balatantra
radja éseulam jōh njan moepakat — deungòn ra^{s}jat doem barang na
neujoeë poemanòë oereuëng toedjōh njan — neujoeë peukaphan bandoem rata
'òh lheuëh manòë deungòn kaphan — oelama sadjan seumajang sigra

sigala raʾjat doem leuëng amin — paki meuseukin lakèë doe'a
geusië keubeuë troïh meuribèë — radja meudjamèë diloea goeha
geusië keubeuë keu kanoeri — sigala paki lakèë doe'a
toedjōh oeròë radja kanoeri — sadjan paki diloea goeha
pintō goeha geutōb jōh njan — geulabō deungòn geulaʾ dama
lheuëh njan radja tanjòng pakat — pakri mangat geutanjòë doemna
pakri mangat geutanjòë djinòë — keureuna gòb njòë beuragama
boemoepakat doem geutanjòë — patōt keu djinòë tabōh tanda
sabòh meuseudjit patōt takeubah — teumpat diarah sòë na teuka
meunankeu pakat radja éseulam — radja djahnam laʾén bitjara
radja nasrani djimeudjamèë — laʾén lagèë di djih keunira
radja nasrani kheun bèʾ meunan — maté gòb njan agama hamba
maté gòb njan agama oedéb — di kamòë pi wadjéb moebōh tanda
patōt moepeugèt sabòh koebah — teumpat meukeubah patōng beurala
meunankeu pakat radja nasrani — hana khali djibōh daʾwa
doea radja hana moepakat — meukōseumat di babah goeha
radja éseulam ngòn radja kaphé — meuʾasòë beudé raʾjat that bha
doea radja jōh njan meusoegang — hingga djeuët prang meuseunòh goeha
keureuna goeha njan baʾ tjeuë nanggròë — ban doea dròë geukheun areuta
radja éseulam ngòn radja kaphé — lheuëh beudé djeuët prang raja
haba poeprangan sit maʾloem lé — ladém maté barang hò na
le alat poeprangan sit that maʾloem — beudé meutoem laʾén pi na
piasan prang le that bagòë — maʾloem baʾ dròë doem peukara
meung ka djeuët prang meuhat pantaïh — talō siblah kòn ban doea
meunang éseulam talō kaphé — hana sòë lé ngòn meudaʾwa
geupeugèt meuseudjit teuma disinan — sipeureuti peureuman alah ta'ala
lanattachidanna 'alaihim masdjidan — peureuman toehan njang peunjata
saré maté radja nasrani — geupeugèt lé meuseudjit raja
baʾ koeboe tamlékha geupeudòng meuseudjit — oereuëng keumiët barang djan na
nan tamlékha beuna tatoesòë — di roem nanggròë roemòh tangga
meuseudjit roem poentjaʾdji intan — tamèh lapan sit raja-raja
doemna oereuëng djaʾ diarah — raʾjat bahrōlah kajém teuka
inòng agam djaʾ peulheuëh kaʾōj — asab moebōj-bōj barang djan na
oereuëng toedjōh dròë kramat that — printah halarat èëlia raja
njankeu wali dampéng halarat — ka troïh hadjat sòë meunada
oereuëng peulheuëh kaʾōj geunab oeròë — hantòm padòë geunab masa
'òh lheuëh maté oereuëng toedjōh dròë — asèë sinòë maté diloea
iradat toehan meuleuha koedrat — asèë njan meuhat masōʾ tjeuroega

radja joeë tanòm jōh njan asèë — teumpat meuteuntèë diloea goeha
diloea meuseudjit radja joeë tanòm — meunan moephōm ba^{s} tjalitra
tamat kisah aseuhabōjkapi — tanjòng jahoedi asaj moela
tanjòng jahoedi oeba^{s} 'ali — habéh neukheun kri doem peukara
'ali tanjòng jōh masa njan — njò bit meunan lam tèërit kata
seu^{s}ōt jahoedi phōn beunalah — hana oebah ban kheun gata
meutamòng djinòë agama moehamat — neulakèë rahmat keu kamòë doemna
jōh njan jahoedi dji^{s}oetjab tjahdat — éleuham halarat dalam dada
asjhadoe allā ilāha illā'llāh wa asjhadoe anna moeḥammadan rasōeloe'llāh — jahoedi pantaïh masō^{s} agama
aseuhabōjkapi kisah le that — maséng riwajat doem oelama
khileuëh bandoem oereuëng mò^{s}min — maséng jakin akan rabana
maséng takoea keu pòteu alah — maséng peugah doem oelama
'òh nòë kisah aseuhabōj kapi — neutanjòng kri ba^{s} oelama
aseuhabōj kapi oereuëng toedjōh — baranggasòë trōh djara^{s} baja
oereuëng toedjōh lapan ngòn asèë — lōn bōh hé sampèë sinòë doe'a

tamlékha makeusalémina mareutoenih noenoenih
sareuboenih dawōnoeanisoe paliaseutatioenih kateumi waboedoeh
la élaha élalah moehamadan rasoelōlah
ja aboebaka ja 'oema ja ōseuman ja 'ali
ja djébra^{s}i ja mika^{s}i ja ésrapi ja 'èdra^{s}i

tamat soerat oeròë sabtoe — watèë teungkoe teungòh leuhō
kheuët hana gèt wahé sahbat — lōn seumoerat hana biasa
doeablaïh oeròë boeleuën dōjka^{s}idah — habéh soedah tamat haba
hadjarat siribèëlhèëreutōïhdoeaplōhsikoereuëng — meunan geukheun lam tjalitra
njòë lōn peugah teumpat soerat — na tatoepat oelōn rika
matang keupoela ri blang awé — teungkoe ali njang meurika
meung na nabsoe lakèë si^{s}at — keunòë ta^{s}euntat hé tjèëdara
tamat soerat wahé adòë — rab tjòt oeròë habéh haba
tammat amīn ja rabba'l-'ālamīn — tammat kalām amīn

TEKST B.

(De cijfers voor de verzen duiden aan, dat deze overeenstemmen met de gelijk genummerde verzen van A. Uit de nummering kan ook blijken welke verzen uit A in B worden gemist. Verzen van B die in A geen equivalent vinden, zijn aangegeven met drie stippels.)

Béseumélahirahmanirahim — toedjōh isim sangat meulia
ébeunoe 'abaïh njang pò riwajat — djeuët keu oebat tamsé peunawa
sabda nabi 'alòjhé salam — toedjōh isim neujoeë adja
neujoeë peuroenòë keu kana^{s}-kana^{s} — nameung djara^{s} mara baja
5 tjèëtan la'in han djipeurab — sabab beureukat nama èëlia
antara 'isa deungòn pangoelèë — oereuëng njang dilèë sabòh masa
dalam tapeusé njan teuseuboet — nama sipheuët sinan njata
soeratōjkapi ba^{s} djoeïh sōbeuhan — sinan tèëlan lahé njata
padoem-padoem ajat koeroe^{s}an — adjaran toehan keu sòjdina
10 oereuëng toedjōh dròë lapan ngòn asèë — sit meuteuntèë kalam rabana
aseuhabōjkapi sit ban toedjōh — barangsòë trōh moebagia
djakalèë tasoerat diba^{s} roemòh — peunjakét gadòh njang ampoenja
lagi roemòh pi han toetōng — toehan toelōng niba^{s} bala
lagi pantjoeri han djipeurab — deungòn beureukat nama èëlia
15 raseuki pi moedah sòë njang 'amaj — karōnja toehan teuka areuta
djakalèë tasoerat diba^{s} bidō^{s} — tan lé doedō^{s} barangdjan masa
han lé karam baja la^{s}ōt — teuka ribōt badè raja
djara^{s} toepheuën dji^{s}ōh hantoe — beureukat teungkoe asòë goeha
20 aneu^{s} miët mòë njang that kajém — tasoerat isim toedjōh nama
njan tasoerat ba^{s} keureutaïh — teuma takeubah ba^{s} koepala
22 adat han takeubah dalam bantaj — han lé djimòë teungeut mata
25 oereuëng njang meugòë na gèt padé — tasoerat lé nama meulia
tasoerat ba^{s} kajèë harah beukeunòng — diteungòh oemòng njan tapoela
sigala peunjakét han lé keunòng — tikōïh geusòng han lé teuka
oebat moemang pi sit djeuët that — njan tasoerat ba^{s} keunòng koetika
teuma ta^{s}ikat ba^{s} aweuë^{s} — djaròë oeneun kòn wië gata
30 moemang pi gadòh hé sahbat — deungòn beureukat toedjōh èëlia
31 oereuëng meu^{s}aneu^{s} soekaran that — soerat ta^{s}ikat ba^{s} oeram pha
33 ba^{s} pha oeneun njan ta^{s}ikat — toelōng halarat boeda^{s} keuloea
35 seulamat boeda^{s} deungòn iboe — toelōng toehankoe beureukat èëlia

36 beukit tatamòng ba^s peuhoekōman — tamè sadjan soerat meulia
38 ba^s sapaj oeneun njan ta^{s}ikat — meunang meuhat keunòng ngòn da^{s}wa
41 djakalèë ba^s radja gata salah — keunòng amarah ateuëh gata
meungka tadja^s tamè sadjan — ampōn meuhat han lé meureuka
akaj peunòh sòë njang soerat — leubèh pangkat lagi kaja
djakalèë djingoej oelé inòng madeuëng — han lé boerōng keunan teuka
45 han lé teuka ōmi sébeujan — meuteumeung meunan dalam sabda
48 pa^{s}idah le that han treupeugah — malingkan alah thèë hat hingga
49 sit beutatrōh sabòh sapò — hé adòë pò doemteu rata
51 djakalèë han djeuët dròë ba^s gòb tajoeë — meung han pakri meuteumèë laba
53 bè^s tatjhén-tjhén keu neuroegòë — alah gantòë ngòn sababnja
54 deungòn sabab soerat hikajat — neubri beureukat ba^s areuta
56 raseuki moedah baja gadòh — sit beutatrōh doemteu rata
58 sōbeuhanalah meuhasoetji — toehan njang bri gata meulia
60 sōbeuhanalah waleuhamdoelélah — djinòë lōn kisah haba èëlia
meuhasoetji pòkoe toehan — njòë koerangan phōn lōn moela
oelōn soerat lōn peuteuntèë — lōn toeëng teuradjèë ba^s oelama
oelōn peu^{s}atjèh tapeusé koeroe^{s}an — harab keu toehan ampōn dèësa
soepaja moephōm ba^s njang doengèë — beureukat pangoelèë nabi kita
65 deungòn mò^{s}djidat pangoelèë nabi — keu lōn toehan bri iman sampōna
kalam toehan ba^s lōn seu^{s}ōn — hingga adjaj lōn ilang njawa
deungòn beureukat kalamōlah — la élaha élalah ba^s lōn kata
watèë soekreuët ba^s seulamat — beuteu^{s}ingat kalimah meulia
deungòn beureukat ajat koeroe^{s}an — peureuman toehan njang that meulia
70 peureuman alah sabòh ajat — njòë lōn soerat sabòh bandja
kalalahoe ta'ala — am hasébeuta anna aseuhaban kahpi warakimi kanoe mèn ajatina 'adjaba
... kata siah aboe moehamat — leungò hé sahbat doemteu rata
71 neuleungò niba^s 'òjnòn na'im — ma^{s}na rakim neutjalitra
lhèë dròë oereuëng wèh di gampōng — dja^s lam goenòng meudiwana
teukeudirōlah meuleuha koedrat — njeum rōt langèt ateuëh koepala
ban djikalòn laloe djiploeëng — teuma meuteumeung sabòh goeha
75 goeha batèë sangat indah — djitamòng pantaïh sigra-sigra
'òhsaré trōïh djih oedalam — rōt lé meugam pintō goeha
77 teutōb goeha deungòn batèë — pakri lagèë rèt keuloea
79 baranggari han é^s ilah — meung kòn ba^s alah njan tapinta
80 peuë na 'amaj neutrimòng — sinòë tatoeëng djinòë pahla
talakèë beuleupaïh lam dōnja njòë — beulheuëh geutanjòë dalam goeha
tjoeba ingat hé teungkoe — njan tangadoe ba^s rabana

kri tjit narit di oereuëng sidròë — tangò djinòë lōn peuhaba
di lōn pi na 'amaj sabòh — masa djandéh lōn keureudja
85 ba^{s} peunjeum lōn mòseutadjabah — djinòë lōn peugah ba^{s} rabana
lōn peu^{s}oepah gòb ba^{s} poeboeët 'amaj — lōn bri beukaj ngòn blandja
87 ban njang ma^{s}loem lōn peu^{s}oepah — lōn peu^{s}adat barangdjan masa
89 lheuëh njan teuma teuka sidròë — oereuëng lakòë njang that takoea
90 lagi dahét amat sangat — roepa djròh that hana tara
91 kamòë peudòng meujoeë ibadat — oepah meuhat kamòë peuna
93 ta^{s}ibadat sikhan oeròë — oepah doemnòë oelōn peuna
sadoem oepah ngòn njang si^{s}oeròë — tadòng sinòë moeda balia
95 lheuëh njan djidòng teuma sinan — poedjòë toehan hana reuda
djipoeboeët 'amaj sikhan oeròë — djilakèë dròë njan djiboengka
lōn bri oepah ban njang djandji — djiboengka lé sigra-sigra
oereuëng njang dilèë teuma seumoedi — padoemna geubri keu moeda balia
teuma djipeugah ban njang koebri — beungèh paki njang peutama
100 kamòë njang poeboeët si^{s}oeròë soentō^{s} — sadoem tjit tadjō^{s} ngòn moeda balia
jōh njan beungèh boekòn boebarang — han djitém toeëng ka djiboengka
tinggaj oepah djih djiböïh dròë — soesah kamòë hana tara
oepah njang tinggaj lōn blòë leumò — oeseuha kamòë moeplara
djimeu^{s}aneu^{s} hana teudōh — hingga tō^{s} plōh hana reuda
105 padoem lawét teuma doedòë — oereuëng sabòh ròë lòm ka teuka
oemoe toeha sangat la'èh — that ka leutéh doem angèëta
107 laloe djingadoe oeba^{s} kamòë — oepah sabòh ròë njan djipinta
109 lōn peutoenjò^{s} lé ngòn oepah — leumò bahrōlah njan di gata
110 teuma djikheun lōn poewajang — hana sajang lōn peuhaba
111 oelōn meusoempah walah bélah — sahbat njò sah milé^{s} gata
113 teuma djitoeëng habéh bandoem — ngòn rila^{s}an até soeka
114 njankeu 'amaj lōn hé rakan — djinòë ba^{s} toehan lōn toeëng pahla
116 ja ilahi wa ja rabi — keu lōn tabri djalan keuloea
djakalèë njò 'amaj ngòn keureuna alah — toehankoe peuleupaïh niba^{s} goeha
118 kalam pi rōt njan di babah — goenòng pi tjrah njan sikada
120 barō leumah tjahja oeròë — tjoeba hé adòë djinòë di gata
kri tjit narit teuma njang la^{s}én — di lōn pi kaman bah lōn tjoeba
122 di lōn pi na jōh sabòh ròë — boeëtan kamòë masa moeda
125 oereuëng binòë teuka ba^{s} lōn — njan djimeuhòn peuë halé na
132 roepa sambinòë that gèt lakoe — meunjeum na nabsoe teuka hawa
133 laloe meukheun ba^{s} oereuëng binòë — tangò kamòë pò djròh roepa
135 di lōn keu gata até lōn that — peuë njang hadjat pi lōn peuna

meung tapeutrōïh hadjat kamòë — baranggapeuë pi lōn peuna
ban djileungò lōn kheun meunan — taprèh toean sikléb mata
lōn dja^{s} tanjòng ba^{s} soeami — meungka neubri oelōn teuka
dja^{s}keu tawòë pò sambinòë — beureudjang djinòë njan tateuka
140 'òh saré tō^{s} ba^{s} soeami — djitanjòng lé sigra-sigra
habéh djipeugah ban njang meukeusoet — laloe djiseu^{s}ōt han meungapa
ban njang djilakèë bahlé tabri — asaj bè^{s} maté aneu^{s} tjoet raja
lheuëh njan djidja^{s} oereuëng binòë — djandji boenòë kamòë rila
ada^{s} meunan hé oereuëng binòë — ta^{s}é^{s} keunòë njan beusigra
145 'òh saré rab oelōnteu keunan — djibòïh peukajan ba^{s} angèëta
djibòïh idja leumah 'èërat — oelōnteu peurab sigra-sigra
'òh saré rab oelōnteu keunan — jòkeu badandji ban geumpa
laloe lōn tanjòng ba^{s} oereuëng binòë — pakòn meunòë jò angèëta
teuma djidjaweuëb leumah leumbōt — sabab lōn takōt keu rabana
150 sabab lōn takōt njan keu toehan — leungò badan misé geumpa
ban lōn leungò meunan djipeugah — di lōn pi soesah hana tara
la'èhkeu toebōh teumakōt até — lōn tanjòng lé oeba^{s} nisa
154 pakri tatakōt njan keu toehan — keusoekaran han takira
165 lōn bri seudeukah kan oereuëng binòë — teuma djiwòë tinggaj hamba
njankeu 'amaj ka lōn peugah — djakalèë ékeulaïh leumah tanda
167 ja toehankoe tabri djalan — beuleupaïh lōn nilam goeha
169 djikheun pi lheuëh goenòng pi beukah — kakeu leumah tjahja adara
170 kakeu leumah mata oeròë — kakeu sampòë sigala dōnja
172 han tjit na djeuët lòm djiteubiët — teuma marit njang keutiga
174 di lōn pi na jōh sabòh ròë — jakin kamòë keu nang apa
175 ma lōn ngòn doe toehaneu that — lōn hareukat hana tara
lōn goebeuë kamèng lōn toeëng oepah — kan napakah dròëneu doea
177 geunab seupōt lōn mè ië abin — kan minòman iboe bapa
179 ba^{s} si^{s}oeròë teukeudi toehan — teuka oedjeuën trōïh an sindja
180 oeròë pi seupōt oelōnteu wòë — ban doea dròë teungeut njidra
181 ngòn ië abin njan di djaròë — meudòng sidròë moeprèh djaga
183 niphōn sindja hingga soebòh — hana sabòh pi na djaga
184 até lōn goendah boekòn boebarang — tjawan lōn tatang trōïh an padja
186 'òh djaga ma niba^{s} pansan — lōn djō^{s} tjawan lōn keuloea
204 njankeu 'amaj ka lōn peugah — djakalèë ékeulaïh leumah tanda
205 ja toehankoe tabri djalan — beuleupaïh lōn nilam goeha
207 kalam pi habéh goenòng pi teuhah — ka leupaïh teubiët ban tiga
208 kakeu lheuëh teubiët ban lhèë — meunan lagèë sabòh tjalitra
... njan riwajat ébeunoe 'oema — meunan neungò ba^{s} sòjdina
210 ébeunoe 'abaïh le riwajat — leungò hé sahbat doemteu rata

... maˢna rakim neukheun wadi — aseuhabōjkapi neukheun disana
... sa'at ébeunoe doebé sabòh riwajat — hana moepakat neutjalitra
211 maˢna rakim ban lòh batèë — meunan lagèë sabòh haba
aseuhabōjkapi sinan teusoerat — geutrōh meuhat baˢ pintō goeha
lòh njan geubōh dalam peutòë — meunan adòë neutjalitra
sōbeuhan alah meuhasoetji — aseuhabōjkapi lōn tjalitra
215 antara 'isa ngòn pangoelèë — meunan meuteumèë dalam sabda
aseuhabōjtèërit pò riwajat — teuleungò baˢ sahbat sòjdina 'oema
217 baˢ siˢoeròë lhèë dròë jahoedi — datang keumari oebaˢ 'oema
219 oebaˢ 'oema njan djitanjòng — laloe djidòng dihadapannja
221 hé ja 'oema dilikōt moehamat — gata meugah that lagi radja
223 meukeundaˢ tanjòng sabòh masaˢalah — beutapeugah ngòn sōˢsama
meung djeuët tapeugah njang meutanjòng — njò bit reumbang agama gata
225 nabi moehamat njò bit nabi — han meuˢoengki kamòë njang na
laman han djeuët njan tapeugah — njò bit han sah agama gata
nabi moehamat njò boekòn rasoej — njò meureuroej tipèë daja
ban 'oema ngò soeˢeuë jahoedi — neudjaweuëb lé pantaïh sigra
han peuë katanjòng hé jahoedi — toelōng rabi djaweuëb hamba
230 na taleungò wahé sòjdi — langèt peuë goentji ngòn peuë boeka
teuma koeboe njang djaˢ ngòn asòë — njang peuˢingat kawōm dròë kòn manoesia
232 kòn nibaˢ djén wahé sòjdi — teuma lagi na lòm 'lōn tanja
234 njang ateuëh boemòë teuma na sidròë — hana djikandōng oelé boenda
235 manòˢ koekoeëˢ peuë djipeugah — hih-hih paraïh peuë kheun goeda
236 tjanggoeëˢ peuë djikheun sana-sini — mirahpati peuë djikata
njankeu soeˢeuë dilèë silapéh — peugah beuhabéh hé sòjdina
sòjdina 'oema toendōˢ oelèë — meunjeum malèë baˢ panita
239 neutoendōˢ oelèë djab oe boemòë — seureuta neumòë njan neukata
240 baˢ han moepeugah pi han meulagèë — han tōˢ èleumèë neukheun hana
241 laloe djibeudòïh panita jahoedi — ma djikheun lé haba njang ka
.... atjeuhadoeˢ anna moehammadan lam jakōn ambia
waˢanna dina ésculami batilon — meunan djikheun sabét beuna
247 lheuëh njan marit salman parisi — hé jahoedi leungò hamba
248 piōh siˢat hé jahoedi — sòjdina 'ali djéh ka teuka
250 'òh sadjan trōïh aboehasan — 'oema jōh njan até soeka
252 geumeutjōm-tjōm sabé 'èdat — até mangat sòjdina 'oema
... teuma neupeugah oebaˢ 'ali — tanjòng jahoedi oebaˢ 'oema
253 sòjdina 'oema neuˢisarah — tjoeba peugah peuë djipinta
256 hé jahoedi tanjòng djinòë — baranggapeuë heundaˢ gata
258 rasoelōlah neupoebeuët kamòë — baranggapeuë èleumèë na

259 siribèë pintō niba^{s} èleumèë — la^{s}én teuma lòm meuganda
.... ba^{s} sabòh pintō lòm siribèë — meunan èleumèë niba^{s} hamba
261 teutapi na djandji kamòë — tangò djiṅòë hé panita
262 tatém éseulam ada^{s} moepeugah — beukeuhan salah meutjalitra
265 pròë haj sabét ban lam tèërit — njankeu sarat djandji hamba
266 seu^{s}ōt jahoedi djikheun na'am — han peuë meutém ban kheun gata
270 lheuëh njan djitanjòng seun-seun sabòh — 'ali peugah ngòn sō^{s}sama
... teutapi ngòn mò^{s}djidat nabi — tanjòng jahoedi njang peutama
273 pintō langèt peuë keu goentji — djaweuëb 'ali neukheun tjeuroega
moetjré^{s} bélah njankeu goentji — hé jahoedi la^{s}én hana
275 oereuëng njang moetjré^{s} 'amaj han lé — laloe teutōb lé pintō doemna
276 aneu^{s} goentji teuma tjahdat — langèt meuhat ngòn njan teuboeka
279 sabab 'amaj oereuëng éseulam — tòh lòm la^{s}én tanjòng landja
281 koeboe njang dja^{s} deungòn asòë — peugah keu kamòë hé sòjdina
284 njan ikan hoet njang 'oeët joenòïh — djiba ban sabòh la^{s}ōt raja
285 njankeu koeboe njang dja^{s} ngòn asòë — la^{s}én peuë djinòë tanjòng landja
288 teuma na sidròë proenòë kawōm — boekòn djeunèh djén manoesia
290 njankeu sidòm nabi soelòjman — nameulah geubōh nan hé panita
... njan ka habéh hé jahoedi — tanjòng lagi doem njang hawa
292 limòng peukara njang lōn tanjòng — njang han djikandōng oelé boenda
295 njang han meugah dalam areuham — njang phōn adam éntoe kita
keudoea oenta nabi salèh — keulhèë kibaïh ébeurahima
keupeuët sidòm nabi soelòjman — binatang lhèë njan asòë tjeuroega
njang limòng njan na tatoesòë — nini geutanjòë toeanteu hawa
... njan ka habéh na lòm la^{s}én — tanjòng reudjang hé panita
300 manò^{s} koekoeë^{s} oeròë malam — peuë djikheun njan hé mèëlana
312 ōdeukoerōlah ja rapilin — peu^{s}ingat énsan sòë njang loepa
319 hihi goeda njan peuë djikheun — djaweuëb djoendjōngan neutjalitra
322 alahōmansō 'ibadahōn mò^{s}minin 'alan kapirin —
doe'a keu mò^{s}min barangdjan masa
323 boemeunang mò^{s}min beutalō kaphé — djan meuhihi meusoeara
325 di mirahpati djikheun jahoehoe — njan hé teungkoe salèh peuë ma^{s}na
329 njan djiseurapa oereuëng toeëng wasé — njang toeëng adat glé
oesō koeala
331 alahōma la'ina 'atjarahoe — ja toehankoe tabri la^{s}nat
ateuëh oereuëng toeëng adat glé ngòn oesō koeala
335 tjanggoeë^{s} meusoeara kiam boenjòë — di djihnjan peuë salèh haba
337 moetjab teuseubèh poedjòë rabi — han teungeut lé malam djoela
340 soelōïh njang akhé bandoem djibeudòïh — hana sabòh njang han djaga
sōbeuhanalah rabénma^{s}boet — njan djiseubōt bandoem rata

342 jōhnjan jahoedi mangat até — moetjab lé kalimah doea
344 atjeuhadoeʾan la élaha élalah wa atjcuhadoe anna moehamadan
'abeudoehoe wa rasoeloehoe — doedòë teungkoe masōʾ tjeuroega
345 njang sidròë treuʾ teuma rakan — ka lōn meuʾiman misé di gata
346 habéh bandoem djiʾéseulam — trōn éleuham dalam dada
353 na sabòh treuʾ masaʾalah — djinòë tapeugah hé mèëlana
357 oereuëng djameun geukheun toedjōh dròë — han meutoesòë geukheun nama
358 lhèëreutōïhsikoereuëng thōn gòbnjan ka maté — teuma oedéb lé misé njang ka
nanggròëgeu pat namageu sòë — dilèë doedòë neutjalitra
360 asèë sabòh geukheun sadjan — salèh peuë nan pakri roepa
363 goenòngdji peuë goehadji peuë nan — doem sikeulian neutjalitra
365 laloe meusabda sòjdina 'ali — sabda nabi neupeuhaba
367 na teuseuboet dalam koeroeʾan — sipheuët gòbnjan ban sineuna
aseuhabōjkapi ban toedjōh dròë — di roem nanggròë asaj moela
mideuën akeusoeïh nan kariah — djahéliah njang bōh nama
370 oereuëng éseulam tan teuseuboet — meunan maʾroeïh dalam tjalitra
lajeuë keuradjeuën maléʾ salèh — além pi leubèh ngòn war'a
372 'òh maté njan laʾén meugantòë — radja pindòë tan agama
374 di kianòïh radja parisi — djimeuʾoengki keu agama
375 djigoebeuë kamèng djihnjan dilèë — hana sòë thèë djeuët keu radja
376 teukeudirōlah baʾ siʾoeròë — djidoeëʾ sidròë joeb kajèë raja
379 djikoeëh tanòh baʾ ië kamèng — meuteumeung sinan peutòë raja
381 ban djikalòn leumah peutòë — doea djaròë lé djiboeka
djiʾeu didalam doem keureutaïh — laloe djiplòïh djipeunjata
djiʾeu soerat misé kitab — kheuët pi djròh that hana tara
384 lheuëh njan djimè oe meunasah — toean siah djijoeë batja
393 siah njan teuseuboet oemoe djameun — toedjōhreutōïh thōn baʾ tjalitra
395 'èbeuraniah basa kitab — basa soerat nabi moesa
toean siah neubeuët phōn-phōn — radja karōn pò areuta
397 haba lam soerat sit ka maʾloem — meuïh djitanòm doeablaïh teulaga
403 doeablaïh mòn doem meuïh peunòh — siah peugah sigra-sigra
... kri tjit narit di kianòïh — takheun beudeuïh hé mèëlana
405 tapeugah pat oelōn djaʾ toeëng — tamoeboeloeëng bagi doea
406 siah neupeugah lé ngòn teumpat — atédji mangat hana tara
409 djilakèë lham baʾ oereuëng binòë — djidjaʾ koeëh djinòë koerèʾ teulaga
415 kianòïh djaʾ pantaïh-pantaïh — seun sreut leumah oereuëng toeha
416 teudòng di rèt na misé siah — badjèë djoebah seureuban raja

420 hé kianòïh kadòng dilèë — kaleungò niba^s kèë sabòh bitjara.
422 kapòh siah tjit dilèë boematé — areuta han lé bagi doea
424 ban djileungò iblih peugah — doem geukeubah dalam dada
425 gèt koedja^s pòh siah njan dilèë — koetoeëng keu kèë doem areuta
laloe djiwòë oe meunasah — teungkoe siah djidja^s mita
teuma meuteumeung teungkoe siah — peudeuëng pantaïh djikeuloea
siah neukheun hé kianòïh — lōn bè^s tapòh ta^{s}inanja
429 tapeu^{s}oedéb lōn bè^s maté — areuta bahlé toeëng keu gata
432 han djipeungò narit siah — djitjang pantaïh teuma pahna
438 djidja^s koeëh meuïh ban njang nabsoe — hingga meuseuhoe trōïh ba^s radja
439 siteungòh meuïh keu radja djibri — nabè^s maté geupòh bila
441 teuma radja bri mideuën akeusoeïh — sabab le meuïh djibri keu radja
443 sinankeu teutab keudiaman — akhé daman djeuët keu radja
areuta le that rakan seureulòë — djiprang nanggròë hana tara
445 seun-seun sigampōng seun-seun sinanggròë — teuma doedòë
djiprang radja
... talō radja djitoeëng poetròë — djihnjan sidròë that goeranta
448 teutab djitoeëng banda ngòn nanggròë — djipeugèt meuligòë
sabòh that raja
djeunèh niba^s pira^s teu^{s}oepam — loeaïh dalam siteuntang mata
450 loeaïh dalam sabòh peureusah — hantòm peureunah dilèë njang ka
... namribèë haïh sabòh peureusah — geulabō meuïh ban silingka
... lingka meuligòë doem kandé meuïh — tjahja peungeuïh hana tara
454 geunab malam kandé geutōt — hantòm seupōt barangdjan masa
459 minjeu^s dòjtoen doem lam kandé — radja djahé bòïh areuta
460 dalam meuligòë keuta that indah — meuïh meutatah intan pi na
di wië di oeneun kroesi meuïh — na lapanplōh ba^s keukira
... djipeudoeë^s di^{s}ateuëh doem oelèëbalang — doem sibarang njang raja-raja
465 bandoem di oelèë koelahkama meuïh — tjahja peungeuïh intan pi na
koelahkama njan sikoereuëng sagòë — ban mata oeròë limpah tjahja
467 djipeungoej limòngplōh teuma aneu^s miët — roepa gèt-gèt aneu^s béntara
469 djibri peukajan indah-indah — badjèë mirah bandoem rata
471 siloeeuë idjō bandoem djròh that — di djaròë toengkat doemdji rata
473 djireugam toengkat meuïh doem di djaròë — teuma nam dròë aneu^s oelama
474 njang nam dròë njan djibōh keu wadi — radja kaphé le bitjara
482 watèë djidoeë^s radja sinan — koenangan nam sadjan seureuta
491 lhèë di oeneun di wië pi lhèë dròë — roepa samlakòë moeda balia
... roepa ilō^s boekòn boebarang — ngòn peukajan djròh that roepa
... mata djròh that hana lawan — na doem bintang peungeuïh tjahja
... boelèë mata pi that leubat — gigòë djròh that hana tara

492 njan di oeneun tjitjém djimat — meunan adat barangdjan masa
494 tjitjémdji oetōïh teungòh ragòë — djipeuroenòë ka djiʾadja
493 teuma njang di wië djimat peunoeman — didalam njan kleumbaʾ djeumpa
498 mawò ngòn ata sabòh peunoeman — njan bèë-bèëwan neungoej radja
500 peunoeman meuïh meuteurapan — djeunèh intan poedòë meutia
'òh djipeulheuëh tjitjém di djaròë — tjitjém ragòë goena biasa
502 djipò meuhat dalam peunoeman — dilèë tjitjém njan maséng djeumba
507 hingga rata boelèëdji basah — teuma djiminah ateuëh radja
teuma djikeupō lé ngòn sajeuëb — ië teupeureutjéʾ ateuëh radja
meuhambō ië 'òh leungò boelèë — meuhajaʾ bèë gahroe tjeunana
509 lheuëh njan tjitjém maséng djiwòë — oebaʾ djaròë njang ampoenja
511 njandoem nèʾmat radja laʾnat — meugahdji that ateuëh dōnja
525 meuïh pi le that radja meuleu'oen — misé karōn njang that kaja
527 misé nameuroet njan deungòn 'at — sit that laʾnat darōhaka
529 han tjit sabé ngòn kianòïh — djihnjan oetōïh le bitjara
530 padoem lawét njang moemeunan — teutab keuradjeuën si tjilaka
531 hantòm sakét pi meung oelèë — hantòm lajèë pi ië moeka
533 bah meung moemang pi sit tantòm — that paléh sōm radja tjilaka
534 hantòm timòh toemoeët ngòn koedé — radja kaphé asòë noeraka
532 bah meung batōʾ djih sit tantòm — maʾsiët keu toehan radja tjilaka
535 laloe djikheun dròëdji toehan — kaphé djahnam darōhaka
djikrah raʾjat bandoem nanggròë — djijoeë seumah dròë radja tjilaka
sòë njang patéh djih njò toehan — djibri peukajan ngòn areuta
sòë njang meuʾoengki djipòh maté — that keu djahé si tjilaka
oemoe lhèëplōh thōn teutab keuradjeuën — hantòm na mareuën keu djih teuka
540 teukeudirōlah baʾ siʾoeròë — radja pindòë keumeung binasa
547 sidròë wadi peudana meuntròë — toean njan tòë that ngòn radja
548 djipeuhaba baʾ kianòïh — ateuëh keuta meuïh djidoeëʾ radja
551 dèëlat toeankoe djoehan beudèëlat — lōn peuʾingat doeli sròëpada
djikheun djipòh laseuka radja parisi — that djideungki keu sròëpada
553 djikheun djipòh toeankoe boematé — djikheun kaphé toeankoe gata
557 ban radja ngò narit moemeunan — soesah jōhnjan até lam dada
poetjat ngòn moeka jò ngòn badan — srōt lé jōhnjan ateuëh keuta
559 koelahkama srōt dibaʾ oelèë — radja lajèë ngòn ië moeka
564 tangò lōn peugah oereuëng njang nam dròë — njang samlakòë koenangan radja
566 njang phōn tamlékha njan geupeunan — njang doea njan makeusajmina
568 teuma njang lhèë mareutoeanòïh — meunan teungkoe geutjalitra
569 aseuhabōjjamin teudòng di oeneun — baranggadjan ngadab radja

... njang dòng di wië njan pi lhèë dròë — taleungò sòë lōn kheun nama
570 noenoenòïh ngòn sireuboenòïh — njang keulhèë teungkoe la^{s}én nama
571 paleujaseutatioenisoe njan geupeunan — njang lhèë dròë njan di wië radja
.... djidòng ngadab ba^s kianòïh — ateuëh keuta meuïh teudoeë^s radja
578 koenangan kalòn radja goendah — dji^{s}eu oebah ngòn ië moeka
579 jōhnjan tamlékha ka teupiké — dalam até djikira-kira
585 djakalèë radja njan njòkeu toehan — pakòn sa ngòn manoesia
njò radja njan boekòn toehan — sa ngòn énsan doem peukara
586 makeuën minòm ban di tanjòë — sa^{s}é bandoem peuë hana bida
588 sipheuët toehan njeum kòn meunan — teutapi han njan djikata
591 oeròë malam sit djipiké — soesah até hana tara
592 makeuën pi tan tidō pi han — teumanjòng rakan teuma njang lima
594 hé tamlékha pakòn boe goendah — njan tapeugah oeba^s hamba
595 geutanjòë nam hoekōm sabòh — peugah adòë djròh peuë keureuna
teuma seuneu^{s}ōt moeda samlakòë — teupiké keudròë hé tjèëdara
teupiké keulangèt njan di manjang — meugantoeng pi tan tamèh pi hana
pat meugantoeng han srōt keunòë — mata oeròë njan sòë poeba
sòë hoeë boeleuën sòë bōh bintang — peungeuïh bandrang keunòë tjahja
600 boemòë teuleuëng di ateuëh la^{s}ōt — pakri han hanjòt boekét njang na
604 teuma teupiké oedjoet dilōn — sòë soeët lam kandōng ajah boenda
605 jōh boenténg lōn lam proeët iboe — panè keu lōn boe sòë plara
609 sadjan lōn piké doem habéh deuïh — kòn kianòïh njang plara
610 djih pi saban ngòn geutanjòë — pakri djinòë tòh bitjara
613 djihnjan kaphé la^{s}natélah — bé^s tapatéh hé tjèëdara
618 ban djileungò tamlékha peugah — doem geukeubah dalam dada
620 sabét beuna ban tapeugah — djipeuseumah ba^s tamlékha
621 ba^s kamòë njòë bitjara tan — ban njang takheun meuseureuta
623 meung ta^{s}ikōt radja la^{s}nat — geutanjòë sisat asòë noeraka
626 tamlékha kheun ba^s kapilah — hana ilah meung kòn taboengka
634 tawèh niba^s radja tjèëtan — poelang ba^s toehan alahōsama
635 toehan njang peudjeuët langèt boemòë — keunan geutanjòë hé tjèëdara
636 meunan moepakat oereuëng nam dròë — oedéh geutanjòé tadja^s boengka
638 tamlékha poeblòë kajèë siba^s — keu pangkaj neudja^s la^{s}én hana
639 lhèë bòh deureuham nanggròë akeusoeïh — tjab kianòïh di ateuëhnja
642 deureuham pi trōïh dalam djaròë — beudòïh samlakòë pasang goeda
644 peugèt peulana bōh ngòn keukang — teubiët oe blang doem meusapa
... djiteubiët blang tamòng gampōng — habéh djoerōng trōïh oeloea
... nakeu lhèë mèn djara^s di mideuën — doem sikeulian ateuëh goeda
648 kri tjit narit oereuëng sidròë — bè^s lé adòë tagidoeë^s goeda
taboïh goeda tadja^s ngòn tapa^s — bè^s lé gala^s keu areuta

650 geutrōn tjōng goeda geudja^{s} ngòn gaki — malam dan hari hana reuda
652 toedjōhplōh peureusah dji^{s}ōh geudja^{s} — beusōt tapa^{s} darah keuloea
sabab hantòm peudjalanan — ngòn sabab njan djeuët binasa
ngòn teukeudi toehan gaséh halarat — meuteumeung sahbat
teungòh meusapa
655 meuteumèë teuma sidròë rakan — teukeudi toehan sangat kaja
oereuëng toeëng oepah goebeuë kamèng — até hanèng soetji sapha
657 djidoeë^{s} di glé toeëng oepahan — meuteumeung rakan sabòh agama
659 asalamoe 'alòjkōm dalém meutoeah — kamòë that grah lapa dahga
661 peuë na makanan ngòn minòman — kamòë rakan dji^{s}ōh sapa
teuka seuneu^{s}ōt rakan oereuëng goebeuë — na ba^{s} kamòë hé tjèëdara
663 na makanan ngòn minòman — ië abin ngòn djabét keureuma
669 teutapi lōn kalòn keulakoean — gata toean rakan radja
672 peukajan le doem njang di asòë — salèh hò nanggròë takeumeung boengka
salèh peuë sabab tabòïh keuradjeuën — peuë reuën-mareuën teuka baja
675 peugah ba^{s} kamòë adòë meutoeah — takheun beusah ngòn sō^{s}sama
... lheuëh makanan ngòn minòman — tangòkeu toean sabab meuboengka
678 kamòë njòë njò rakan radja kianòïh — njò bit koesoeïh koenangan radja
679 njang djeuët moewèh njan di nanggròë — radja kamòë tan agama
681 radja kaphé asòë djahnam — dròëdji toehan njan djikata
684 djijoeë seumah oeba^{s} kamòë — aneu^{s} bisòë that tjilaka
685 njankeu sabab moewèh di nanggròë — njang trōïh keunòë oeba^{s} gata
djinòë han meudoeë^{s} lé digampōng — bahlé lam goenòng meudja^{s} tapa
687 ada^{s} njò moemeunan wahé adòë — kamòë sidròë sadjan gata
690 di lōn pi han lé koedòng di nanggròë — akhé doedòë djeuët binasa
692 sòë boe nama dalém teungkoe dròë — sira nan geuhej dalém radja
694 nama kamòë doenoeanòïh — meunan ma^{s}roeïh doem oelama
695 djinòë lōn dja^{s} taprèh si^{s}at — lōn dja^{s} euntat kamèng tjèëdara
lōn dja^{s} poelang kamèng rakan — lōn pi sadjan teuma ngòn gata
teuma djidja^{s} reudjang-reudjang — trōïh lé jōhnjan sigra-sigra
djinòë kamèng oelōn poelang — djinòë oelōn toean keunda^{s} boengka
699 kamèng poelang oepah djilakèë — habéh meuteuntèë doem peukara
701 toedjōh ngòn djih nam dròë dilèë — djiseutèt asèë djeuët lapan ka
roepa djròh that wareuna le ban — beusalahan doem oelama
ladoem geukheun idjō koenèng — meudjampoe ladoem mirah wareuna
705 wareuna idja soephi ladoem riwajat — wareuna langèt ladoem kheun roepa
nan pi le that han sòë toekri — sòjdina 'ali njang bōh nama
717 nan diarah toeanteu 'ali — di dara'in nan teuntèë njan
kéntara moedjahada — di kōrasa njan neubōh nama
713 ébeunoe 'abaih kéteumi nan — soe'ib hameuran neubōh nama

728 ʻabeudōlah nan salam sabeuti beurasi — di wahabi takeuta nama
734 di abi sapiah njan katimoen — hana sapeuë kheun doem oelama
737 nama le that roepa le ban — malingkan toehan thèë sibeuna
740 kata moehamat ébeunoe moeti — dakaleusi sabét koenèng wareuna
742 ahalōjtapeusé le that kilaïh — teutapi alah thèë sampōna
744 kéteumi seutèt njan di likōt — teuma djidhōt poera-poera
747 kéteumi bèʼ taba sadjan — djeuët keudjian geutanjòë doemna
gèt tatinggaj bèʼ taba lé — doem djisaré meunan kata
752 kéteumi leungò meunan narit — ma djilipat gaki doea
djab ngòn dada oebaʼ boemòë — seureuta djimòë ilé ië mata
seureuta djiseuboet ngòn kalimah — bèʼ takeubah oelōn taba
755 atjeuhadoeʼan la élaha élalah — moetjab kalimah ngòn sōʼsama
758 lōn éʼ saʼsi pòkoe toehan — hana laʼén sibagòënja
oelōn teungkoe bèʼ tatinggaj — oelōn kawaj teungkoe doemna
764 ban djileungò narit moemeunan — djiba sadjan han lé daʼwa
765 djiteungòh glé trōïh baʼ pantòn — teuma djikalòn sabòh goeha
768 djabaj koelòeïh njan djimeunan — wasiah toean nama goeha
goeha indah hana padan — kroeëng didalam ië moemata
772 padoem-padoem ngòn makanan — timòh disinan djabét keureuma
774 masaʼ di baʼ srōt baʼ roengkhé — djipadjōh lé sama-sama
778 kéteumi kawaj djiʼéh di pintō — oereuëng laloe doem djisangga
oeròë malam teungeut dji tan — baranggadjan lam meudjaga
782 oebaʼ malingkan mawòt peureuman toehan — djaʼlèh katrōn oelam dōnja
katoeëng njawòng oereuëng toedjōh dròë — kadjaʼ djinòë njan beusigra
778 oemoe habéh doemdji sampòë — ban toedjōh dròë siseun pahna
tinggaj kéteumi kawaj pintō — printaïh pò toehan asa
792 ban toedjōh dròë siseun reubah — peureuman alah neujoeë plara
794 doea dròë malaʼikat baʼ sidròë manjèt — meunan sabét djiplara
795 djibaléʼ wië njan ngòn oeneun — tréb-tréb siseun meunan keureudja
sithōn siseun njan djibaléʼ — nameung bèʼ brōʼ toebōh meulia
798 ʻòh trōïh oebaʼ boeleuën mèhram — moebaléʼ siseun manjèt lam goeha
801 soerōh toehan baʼ mata oeròë — neujoeë saweuë bèʼ binasa
na thō toebōh bèʼ brōʼ djasat — soerōh halarat keupadanja
djiʼéʼ oeròë keunòng badan — pihaʼ oeneun keunòng tjahja
ʻòh lōb oeròë blah wië keunòng — ateuëh goenòng dalam goeha
805 aseuhabōjkapi sinan teutab — moewòë riwajat oebaʼ radja
807 sadjan djiteubiët njan oe mideuën — djiʼeu koenangan hana teuka
aneuʼ nam dròë hò ka leupaïh — tjoeba peugah hò djiboengka
teuma seuneuʼōt tandi boedjang — leupaïh djiploeëng hé sròëpada
813 djidjaʼ mita laʼén toehan — keu djoendjōngan han djipeutjaja

826 lheuëh njan radja djikrah ra^{s}jat — timoe barat djijoeë mita
856 lapanplōhribèë kandran parisi — geuseutèt ladjoe dja^{s} moemita
euntjit beukaïh tapa^{s} ra^{s}jat — moebala^{s} gidoeë^{s} goeda
hingga trōïh ba^{s} sabòh goenòng — teuma meuteumeung sabòh goeha
869 ma djitamòng lé oedalam — ban djikalòn teungeut njidra
... teuma djimarit sabé keudròë-dròë — bè^{s} tapoewòë teumeureuka
... meuhat djisé^{s}sa lé kianòïh — radja paléh tan agama
... gètkeu takheun hana meuteumeung — djiwòë reudjang ra^{s}jat doemna
896 'òh saré trōïh ba^{s} kianòïh — ma djikheun deuïh sigra-sigra
898 ampōn toeankoe hankeu na lé — salèh ka maté dalam rimba
djeuëb-djeuëb seuroekan ka meutamòng — hana meuteumeung
meudja^{s} mita
901 oedéb ngòn maté hana meutoe'òh — radja kianòïh han lé haba
padoem lawét hana meuteu^{s}òh — kakeu gadòh han lé geumita
hingga maté radja la^{s}nat — oedéb lé jōhnjan oereuëng lam goeha
906 lhèëreutōïh thōn ngòn sikoereuëng — hantòm oereuëng keunan teuka
917 toehan peu^{s}oedéb njawòng ngòn toebōh — siseun ban toedjōh sadjan djaga
921 ban djikalòn mata oeròë — marit sidròë njang peutoea
925 dami alah geutanjòë rakan — toewò keu toehan teungeut njidra
simalam soentō^{s} ta^{s}éh seunang — keu seumajang han takira
teuma djibeudòïh doem dji saré — dja^{s} mita ajé han sapat na
kroeëng habéh thō kajèë maté — ōndji han lé ba^{s} tangkénja
tjabeuëngdji ka brō^{s} ba^{s} treu^{s} tinggaj — hireuën akaj gadòh bitjara
930 simalam ta^{s}éh teungeut pansan — kajèë doem tan misé njang ka
ba^{s} pi ka brō^{s} tjabeuëngdji han lé — gadòh piké geutanjòë doemna
proeëtteu pi deuë^{s} lagi ngòn grah — pakri ilah hé tjèëdara
geutanjòë deuë^{s} makanan tan — ba^{s} sòë rakan na blandja
hana sabòh na sòë seu^{s}ōt — teuma marit njan tamlékha
935 hana sidròë bri makanan — malingkan laman njang na blandja
tabri dalém keu lōn peukajan — lōn dja^{s} oe peukan djinòë sigra
hana adòë peukajan di kamòë — ngòn alat dròë tadja^{s} gata
tamlékha dja^{s} teuma sidròë — dji^{s}eu nanggròë han ban njang ka
940 rèt han meuhò peukan han moepat — kakeu sisat moeda balia
942 'òh saré trōïh rab ngòn mideuën — leumah djikalòn sabòh roepa
944 meusoerat kalimah ateuëh pintō — meudjampoe lé ngòn nama 'isa
945 la élaha élalah 'isa roehōlah — neukheun pantaïh sigra-sigra
teuma neukoetjoeëb moeda samlakòë — ngòn doea djaròë oeba^{s} koepala
951 teuma neutanjòng oeba^{s} rakan — kamana djalan tatrōn oe banda
hò salèh rèt tadja^{s} oe peukan — kamòë sadjan teungkoe taba
956 'òh sadjan trōïh njan oe peukan — tanjòng ba^{s} rakan doem peukara

958 peuë nan mideuën teungkoe tapeugah — sòë khalipah peuë nan radja
960 abeudōrahman radja kamòë — akeusoeïh geuhej nama banda
962 kheun tamlékha oeba^s sahbat — njan 'adjab that oeba^s hamba
njòë na deureuham wahé rakan — tabri makanan peuë halé na
ban djikalòn ngòn deureuham — 'adjab han ban gadòh bitjara
965 deureuham rajeu^s siplōh maïh brat — tahekeu ra^{s}jat ban sineuna
... dji^{s}eu teusoerat ba^s deureuham — rakam toean nama radja
... radja kianòïh dji^{s}eu teusoerat — hireuënkeu ra^{s}jat ban sineuna
966 habaran tanjòng ba^s moeda samlakòë — pat hé adòë tateumeung peudeuna
di lōn ladoem adòë meutoeah — meung han lōn peugah oeba^s radja
tamlékha seu^{s}ōt neumeusoempah — walah bélah kòn peudeuna
siba^s ba^s kajèë oelōn poeblòë — na lhèë oeròë ba^s keukira
970 oelōn boengka di madinah — han lōn seumah radja tjilaka
di kianòïh radja kamòë — na lhèë oeròë tjré ngòn radja
habaran leungò tamlékha peugah — boekòn brakah narit peuboela
hana patōt takheun moemeunan — keureuna radja njan tréb ka pahna
lhèëreutōïhsikoereuëng thōn radja ka maté — han moepat lé roemòh tangga
975 padoem-padoem radja ka meugantòë — 'adjab kamòë haba gata
meuseuhoe that trōïh oe dalam — meugah toean trōïh ba^s radja
keuleungòran oeba^s soelōtan — meugah oereuëng trōn di rimba
978 teuma geuba njan oe dalam — ra^{s}jat pi sadjan moeplōh la^{s}sa
980 sabda radja oeba^s boedjang — panè oereuëng njan keunòë teuka
seu^{s}ōt boedjang sabda soelōtan — toeankoe ampōn namiët sròëpada
987 patōt toeankoe tatrimòng boeloeëng — bagi limòng misé njang ka
sabòh bagi milé^s djoendjōngan — njang ka meunan hoekōm sròëpada
njan di djihnjan han djitém peugah — patōtkeu salah teumeureuka
992 ampōn toeankoe djaròë gaki — han peuë lōn bri hana peudeuna
993 hana toeankoe peubandaharan — njang na deureuham njòë na doea
995 laman toeankoe lōn poeblòë kajèë — masa dilèë lōn ploeëng ba^s radja
1005 moewèh moebòïh nanggròë — na lhèë oeròë tjré ngòn radja
1007 mideuën akeusoeïh toeankoe di kamòë — lam nanggròë njòë roemòh tangga
1012 ampōn toeankoe laman lōn keunaj — meung na tinggaj roemòh hamba
1020 sabda radja oeba^s boedjang — ka^{s}euntat reudjang oeba^s tangga
1022 'òh saré trōïh njan oe gampōng — tamòng djoerōng trōïh oe tangga
1023 'òh saré trōïh njan oe roemòh — teuma dji^{s}oeròh njang ampoenja
1024 oereuëng di loea njang meu^{s}oeròh — sòë di roemòh pintō taboeka
... tawèh reudjang gata sinan — djikheun meunan doemdji rata

1025 ban djileungò narit moemeunan — djiteubiët jōhnjan oereuëng toeha
1028 oemoe djameun sangat leutéh — ō^{s}dji poetéh di koepala
boengkō^s ngòn roeëng krōt ngòn babah — keunèng poetéh teutōb mata
1029 oereuëng toeha sit that lawét — keunèng ka srōt ateuëh mata
... hantòm leumah neukalòn langèt — meunan sabét ba^s tjalitra
1031 sòë di pintō meuhej kamòë — sòë nan geuhej panè gata
1032 djiseu^{s}ōtkeu ra^{s}jat tanjòng toean siah njòë — kamòë toean soerōh radja
1033 neujoeë euntat oereuëng moeda njòë — ba^s roemòh njòë djikheun areuta
1035 djikheun didjih njòë roemòh njòë — patōtkeu djinòë tawèh gata
1037 siah leungò narit moemeunan — mirah padam ngòn ië moeka
siah tanjòng ngòn amarah — tjoeba peugah sòë nan gata
1039 meungka meunè meungka meusòë — patōt moebòïh dròë han meuda^{s}wa
1044 na taleungò toean siah — kamòë peugah nan tamlékha
1045 ébeunoe kitin nama ajah — kamòë tréb ka leupaïh dalam goeha
1056 toean siah ingat oereuëng njang gadòh — masa meuteu^{s}òh ngòn nabi ‘isa
1058 lajeuë keuradjeuën radja kianòïh — nam dròë gadòh koenangan radja
oereuëng geumoebeuë kamèng sadjan sidròë — meunan sabòh ròë haba‘isa
1060 asèë sabòh ngòn njan lapan — doem sikeulian tamòng lam goeha
meunan teu^{s}ingat dalam até — siah soedjoet lé ba^s tamlékha
seumah di gaki tjōm di djaròë — koetjhi^s kamòë njòë di gata
tjèëdara koetjhi^s kheun njan gadòh — masa meuteu^{s}òh lōn ngòn ‘isa
1064 tahekeu ra^{s}jat ban di nanggròë — trōïh moeboenjòë oeba^s radja
1067 radja teuma pi neubrangkat — neupeu‘èdat moeda balia
1069 ‘òh saré trōïh ba^s moeda samlakòë — neutrōn lé djinòë ateuëh goeda
1070 lheuëh njan radja moemat-mat djaròë — teuma meuntròë ngòn panglima
doedòë teuma imeum ngòn ra^{s}jat — geubri ‘èdat keu tamlékha
lheuëh moemat-mat djaròë doeë^s meuhimpōn — djaròë djiseu^{s}ōn ateuëh djeumala
radja tanjòng ba^s moeda samlakòë — rakan nam dròë hò salèh ka
1075 rakan nam dròë hana keunòë — sidéh djinòë dalam goeha
1076 sabda radja ba^s moeda samlakòë — oedéhta djinòë dalam goeha
... oelōn dja^s kalòn peuroesahan — doem sikeulian asòë goeha
1090 radja brangkat ngòn piasan — djiseutèt sadjan sabòh treu^s radja
1093 radja nasrani pi brangkat — padoem ngòn ra^{s}jat balatantra
1096 ‘òh saré trōïh ra^{s}jat keunan — tamlékha jōhnjan kheun ba^s radja
ampōn toeankoe djaròë gaki — ra^{s}jat bè^s tabri tamòng lam goeha
oereuëng lam goeha habéh djoeah — keureuna soesah keu pò meukoeta
beukit han djiwèh salèh djilawan — djisangka rakan radja tjilaka
1100 djisangka ka trōïh radja kianòïh — djikeunda^s pòh pò meukoeta
1103 njòkeumeunan moeda samlakòë — bahlé doedòë lōn ngòn gata

radja nasrani teuma sidròë — lhèë ngòn kamòë tamòng lam goeha
1105 'òh neutamòng radja leupaïh — aleuhamdoelélah lé neubatja
1107 aleuhamdoelélah alladi nadjakōm mèn dakianòïh — doe'a njang ma^{s}roeïh niba^s radja
1108 radja tanjòng ba^s oereuëng njan — padoem na djameun sinòë gata
1109 jauman au ba^{s}la jaumèn — meunan djikheun doemdji rata
1111 beukeuhan si^{s}oeròë sikhan oeròë — kamòë keunòë ka lam goeha
seu^{s}ōt radja kònkeu doemnan — lhèëreutōïh thōn sinòë gata
sikoereuèng thōn lòm meutamah — dalam salasilah meunan njata
1115 radja kianòïh tréb ka maté — meugantòë lagi padoem radja
1118 radja tanjòng ba^s moeda samlakòë — pakri djinòë moeda balia
peuë na hadjat diba^s kamòë — takheun djinòë meungò njata
na takheunda^s dja^s kalòn nanggròë — takheun djinòë sigra-sigra
1126 seu^{s}ōt tamlékha han lé hadjat — bahlé teutab kamòë lam goeha
1126 hanlé hadjat njan keu nanggròë — bahlé sinòë pò meukoeta
lheuëh njan tamlékha doe'a neubeuët — seureuta neubeu^{s}euët djaròë doea
alahōma bihaki ajatina minan 'adja^{s}ibi pi ampoesina éla képeuta aroeahana
walam jōteula^s 'alòëna ahakōn — meunan neukheun neubeuët doe'a
1132 ja toehankoe deungòn sah sibeuna — barang njang lahé niba^s hamba
kakeu leumah njang 'adjajéb — oelōn bè^s tréb tatoeëng njawa
bè^s leumah lé oeròë njang la^{s}én — sébkeu ngòn njan ja rabana
1135 kalam pi habéh njawòng gadòh — siseun ban toedjōh sigò pahna
goeha teutōb radja teubiët — teuma geukeumiët doem di loea
toedjōh oeròë radja di sinan — doem sikeulian ra^{s}jat doemna
1147 radja moepakat deungòn ra^{s}jat — pakri mangat geutanjòë doemna
1149 gòb njan maté agama geutanjòë — patōt djinòë tabōh tanda
1150 patōt takeubah sabòh meuseudjit — teumpat diarah sòë njang teuka
1153 radja nasrani djikheun bè^s meunan — maté gòb njan agama hamba
1155 patōt tapeugèt sabòh koebah — teumpat takeubah patōng beurala
1157 doea radja han moepakat — meukōseumat di babah goeha
doea radja ka moepeugang — hingga djeuët prang meuseunòh goeha
1160 keureuna goeha njan ba^s tjeuë nanggròë — ban doea dròë djikheun milé^{s}nja
haba poeprang han lé kisah — mit keureutaïh da^{s}weuët hana
'òh geukheun prang pi ka ma^{s}loem — beudé tamtoem hana reuda
1165 'òh ka djeuët prang patōt pantaïh — talō siblah kòn ban doea
meunang éseulam talō kaphé — hana sòë lé ngòn meuda^{s}wa
geupeugèt meuseudjit han lé koebah — peureuman alah lahé njata
lanattakhidanna 'alòëhém maseudjida
1182 meunan neukisah sòjdina 'ali — tanjòng jahoedi asaj moela

1184 'ali tanjòng teuma doedòë — njò bit meunòë lam tèërit gata
1185 seu^{s}ōt jahoedi sabét beuna — han meutoeka hé sòjdina
... hé aboe hasan taleungò kamòë — bè^{s} nan lōn lé misé njang ka
1186 djinòë meutamòng agama nabi — han lé jahoedi di kamòë nama
atjeuhadoe^{s}an la élaha élalah wa atjeuhadoe^{s}anna moehamadan rasoelōlah — 'òh nòë kisah ka sampōna
aseuhabōjkapi kisah le that — maséng riwajat doem oelama
1190 le that khileuëh hana saban — maséng jakin keu rabana
tamat al kalam pada hari sabtoe — akhé leuhō awaj 'asa
wasalalahoe 'ala sòjdina moehamadén wa^{s}alihi wasahbihi wasalém

---

AANTEEKENINGEN.

2 AB: Ébeunoe 'Abaïh is Ibn 'Abbās, vermeld door Huber op p. 18 etc.

22 B: Het vers vertoonde een gaping, die in de Latijnsche transcriptie werd gedicht door invoeging van „han lé djimòë". Die wijziging is hier overgenomen.

45 AB: Over Omi Sébeujan (in Idi meen ik Oemi Sabian verstaan te hebben), de kinderduivelin, die in Arabië waar zij thuishoort, oemm aç-çibjān d.i. „moeder der kinderen" heet, zie Snouck Hurgronje's „Mekka" II pp. 123-124 en Dr Hoesein Djajadiningrat's Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek.

62 B: De eerste vier voeten mankeerden. In de lat. transcr. werd het vers gecompleteerd met „oelōn soerat lōn peuteuntèë", als hier overgenomen.

70 AB: Koerān 18 : 8 zegt: „Of meent ge soms, dat de lieden van de grot en van de rakim een verwonderlijk iets waren onder de teekenen?!" Bedoeling: dàt was nog maar een kleinigheid! we hebben wel grooter wonderen gewrocht! (Mededeeling wijlen prof. Snouck Hurgronje).
Het Arabisch is in B weergegeven naar de lat. transcr., welke er een is van Atjèhsche hand.

71 AB: Tha'labī noemt als zegsman van het verhaal der drie hollemannen, An-Na'mān, die zijn wetenschap zeide ontvangen te hebben van den Godsgezant. Is die An-Na'mān door slechte lezers of copiïsten vervormd tot den 'Ojnòn na 'im („Oog van den lieflijke") in Atjèhsche teksten?

150 A: hakoe ta'ala = den Reëele, den Verhevene.

210 B: „Rakim" wordt hier gezegd volgens Ébeunoe 'Abaïh „wadi" dus een soort dal te beteekenen. Dat laat ook Tha'labī Ibn 'Abbās zeggen.
Van Ka'b en diens verklaring van Rakim als naam van de stad der hollemannen, door Tha'labī vermeld, wordt gezwegen.
Sa'īd bin Gabīr, die volgens Tha'labī „rakim" vertolkt met lei of looden tafel, waarop de historie der hollemannen zou zijn gegrift geweest, heet in B: Sa^{s}at ébeunoe Ḍabé, wien gelijke verklaring wordt toegeschreven.

215 AB: Dat de geschiedenis zich afspeelt in het tijdvak tusschen Jezus en Moeḥammad, zegt ook Tha'labī.

240 B: Vert: „Als ik 't niet weet te zeggen, staat dat niet!" Zijn wetenschap ging niet zoo ver. Hij zei: „Neen!"
In de lat. transcr. is „ba^{s} han" veranderd in „meukḥeun". Daarmee is wel een schildering verkregen, hoe Oemâr stond te schutteren, maar de afwijking is te grooter geworden van een vermoed voorbeeld, dat Tha'labī's tekst nader stond, waarin Oemar zegt: „'t Is geen oneer voor Oemar, zoo hij, naar iets gevraagd wat hij niet weet, antwoordt: ik weet 't niet! en als hij naar iets vraagt wat hij niet weet!"

242 B: Atjèhsch Arabisch, overgenomen uit lat. transcr.

247 AB: Salmān Fārisī (Soelòjman Parisi), een Pers uit Moeḥammad's dagen, een van de groote heiligen der Sjiïeten.

242 B: Vert.:Ik getuig dat Moeḥammad géén profeet is, noch de godsdienst van den Islām de ware.

274 AB: Arab.: moesjrik billāh = „met Allah zijnde" of, in slechten zin: „die Allah genooten toekent" dus: polytheïst.

284 AB: Als inwoner van het mobiele graf noemt A per abuis „nabi Nòh" d.i. Noach! In B is 't Joenòïh d.i. Jonas. De visch Noen, die hem logeerde, heet in B: Hoet, wat ook het teeken is van den visch in den Dierenriem.

292 AB: Als wezen, niet uit een moeder geboren, had in plaats van Salomo's mier, de stok (slang) van Mozes moeten zijn genoemd, als in tekst Tha'labī.

296 AB: Salèh, een profeet, uit het Oude Testament niet te verklaren, evenmin als Édeurih (Idris, Andreas?) en Hoet (Jahoed, Juda?).
A geeft „nabi Salèh" voor „oenta nabi Salèh, een fout die werd hersteld.

312 - 322 - 331 B: Atjèhsch Arabisch, overgenomen uit lat. transcr.

319 AB: Het hinnikende paard is bij Tha'labī een balkende ezel.

342-346 AB: Bij Tha'labī geven, na de oplossing hunner raadsels, twee van de drie Joden zich gewonnen; zij omhelzen den Islām. Maar de derde heeft nog één vraag: hij wenscht te hooren van de lieden, die uit 309-jarigen doodslaap door God weer in het leven werden teruggeroepen. Ali's wetenschap wil hij toetsen aan wat hemzelf uit de Thora terzake bekend is.
De Atjèhsche teksten daarentegen laten àlle Joden zich bekeeren nadat hun raadsels zijn opgelost; daarna wordt geïnformeerd naar de herleefde dooden. Dat die lezing niet deugt, blijkt aan het slot, waar de vrager nog als Jood wordt aangeduid, en hij na geconstateerde overeenstemming van Ali's lezing met eigen wetenschap uit de Thora, de geloofsbelijdenis (wij merken op: ten twééden male) uitspreekt.
Bij Tha'labī wordt Ali onder het vertellen telkens in de rede gevallen door zijn Joodsch gehoor, dat opspringt om bijzonderheden te vragen, die dan feilloos door Ali worden gegeven. Daardoor wordt men er telkens aan herinnerd, dat Ali aan het woord is. In de Atjèhsche teksten merkt men niet van interrupties, en Ali wordt als verteller alleen aan het begin en aan het eind genoemd.

369: Bij Tha'labī is Ephesus de oude naam uit de dagen van vóór den Islām, van Tarsus.
In de Atjèhsche teksten is Ephesus geworden tot Akeusoïh. Een nadere plaatsbepaling Bariah (= woestijn) inA, luidt in B Keuriah (= globe, sfeer).

393 A: Dat de oude sjeich een overlevende uit de dagen van Mozes heet, komt kennelijk door de nabuurschap in den tekst van oude documenten uit Mozes' dagen.

425 B: Er stond: Gèt koedja[s] pòh *iblih* njan dilèë. Ik wijzigde dat in *siah*.

525/9 AB: Pra'ōn of Pra'oen, Ar. Fir'aun, is Pharao. Zie Sn. H.'s „De Atjèhers" II 172 en Dr Hoesein's Atj.-Ned. Woordenboek.

Karōn is Korach uit Exodus en Numeri.
Nameuroet de bijbelsche Nimrod, de groote jager.
'At de gepersonificeerde rebel.

540: Bij Tha'labī schrikt de koning op het bericht dat het Perzische leger tegen hem oprukt. De kroon valt hem van 't hoofd en zelf glijdt hij van zijn troon. Tamlicha ziet dat en trekt conclusies, die door zijn makkers worden gedeeld: Daqjanus is géén god, maar een kleine menschelijke tiran; dus willen zij hem verlaten, om zich te wenden tot den koning van hemel en aarde.
Rudimenten van die lezing vindt men in teksten A en B, waar

in A de waarschuwende mantri den vorst vertelt, hoe de jongelieden hem, den Perzenvorst, willen dooden; terwijl ze hem in B hebben gescholden „soldaat van den Perzenkoning". Die dreiging tegen zijn leven brengt Kianos van zijn stuk, en maakt, dat hij zich aan Tamlicha nog eens ten overvloede doet kennen in zijn kleine menschelijkheid.

586 B: sa^{s}é, Ar. sa^{s}ir = de rest, al 't overige.
De lat. transcr. geeft sabé.

609 B: mankeert in lat. transcr.

635/6 B: In lat. transcr. gedeeltelijk weggevallen.

639: Bij Tha'labī 3 drachmen, in A 3 Perzische drachmen, in B 3 drachmen van Ephesus.

652: A laat het zestal 7 parasangen te voet afleggen, conform Tha'labī; in B is 't 70, wat veel lijkt!

708 A: hisabi terwille van het rijm, voor hisab. „Zoo zegt men in de rekening" staat er.

713/743 AB: Over naam en kleur van den hond, en zegsmannen daaromtrent; dus veel verhaspelde namen, die bij vergelijking met opgaven van Tha'labī e.a., voor een deel wel zijn thuis te brengen.
De verzen loopen niet steeds rond, het rijm mankeert soms. Lat. transcr. B heeft herstel beproefd met onbevredigenden uitslag.
Manjèt in A en Moeti in B, en Teulheuëh in A en Kaleusi in B zijn verschillende lezingen van oorspronkelijke gelijke Arabische letterbeelden.

768: De berg heet bij Tha'labī *Nădjlūs,* in A en B Djabaj Koeloeïh; de grot bij Tha'labī Al-*waṣīd,* in A *Ramĕt,* in B *Wasĕt* of *Wasiah.*

856/900: Tha'labī laat de opsporing der 6 uitgewekenen door 80000 ruiters geschieden, onder persoonlijke leiding van den vorst. Nadat hij hen slapende heeft aangetroffen, laat hij, tot hun straf, de grot dichtmetselen. A en B missen vorstelijke aanvoering en toemetselen. Tekst A vertoont veel borduursel.

794: in A twintig, in B twee engelen de persoon. Tha'labī zegt: twee engelen.

914 A: Over Radja Djōmdjōmah zie Sn. H.'s „De Atjèhers" II 173 en 188: „Koning Schedel, wiens schedel met Jezus sprak en die door dien profeet tot een nieuw en godzalig leven werd opgewekt".

936: Tamlicha's verzoek om kleeren te mogen leenen, toen hij de grot zou gaan verlaten om te fourageeren, was blijkens Tha' labī gericht tot no. 7 van het gezelschap: den herder. Hijzelf

en zijn vijf makkers waren als hovelingen natuurlijk te mooi aangedaan, om incognito de markt op te gaan.
In B is die passage niet begrepen en krijgt Tamlicha een afwijzende beschikking op zijn verzoek, met aanbeveling om zich maar in zijn eigen plunje te steken.

945 B: Nagenoeg conform lat. transcr. Alleen *anladi* gewijzigd in *alladi* en *dinen Kianòih* in *Dakianòih.*

966: Bij Tha'labī vertoont de munt den beeldenaar van Dakianos.

1104 B: De vorsten gaan met Tamlicha mee naar binnen en spreken met de ontwaakte slapers. Dat is anders dan bij Tha'labī, die alleen Tamlicha naar binnen laat gaan en vragen stellen aan zijn makkers; de vorsten wandelen bij hem 7 dagen lang om de grot heen, zonder dat zij er in slagen daar binnen te komen.

1107: „Lof zij Allah, die U gered heeft van Kianos!" Bij Tha'labī is dit de begroeting die Tamlicha bij terugkomst gewordt van de zijde zijner makkers.

1107 - 1109 - 1128 - 1163 - 1187 B: Atjèhsch Arabisch van Atjèhsche hand, uit de lat. transcr.

1131: Het Arabische citaat is uit Kisas 247: „Wij bezweren U o God, bij de waarheid van hetgeen Gij ons hebt doen zien aan wonderlijke dingen in onze zielen, — hebt Gij dan niet onze zielen genomen? En er was niemand die van ons wist!"

1168 A: Koerān 18 : 20: „Wij zullen zekerlijk voor hem een moskee bouwen".

1195 A: Boedoeh, geen woord, maar een samenstel van 4 letters: ba-dal-waw-ha met cijferwaarden 2-4-6-8. Schuin in den rechter bovenhoek van het adres geschreven, verzekeren zij het terechtkomen van een brief. De werking is dus als van den hondennaam Kitmir of Katmir, en naast elkaar geplaatst zullen ze elkaars werking mogelijk verhoogen.

1195: De Arabische karakters waarmee de Zeven Heiligen worden aangeduid, laten nog al verschillende uitspraak hunner namen toe.

De Atjèhsche scribent, die tekst B in Latijnsche karakters afschreef, transcribeerde:

Tamlika, Tamlikha
Makeusajmina, Makasalémna
Mareuṭoeanòih, Mareutoeanisoe
Noenoenòih
Sireuboenòih, Saraboenisoe
Paleujaseutaṭioenisoe
Ḍoe Noeanòih

In Idi hoorde ik uit tekst A oplezen:

Tamlékha
Makeusalémina, Mòksalémina
Mareuṭoenih, Mareuṭoeboenih
Noenoenih, Najnoenih
Sareuboenih
Paliaseutaṭioenih, Paliataṭioenisoe
Dawōnoeanisoe, Doenoeanisoe

In een boekje 10 x 16 cm, toebehoord hebbend aan een kömpeuniˢs vijand Teukoe Bén Arōn, en inhoudend twee gedichten van godsdienstige strekking: Sipheuët doeaplōh en Masaˢilaj, staat op de binnenzijde van het schutblad, een figuur: een combinatie naar het voorkomt van een amulet en een ex-libris: een cirkel van 72 mm middellijn, waarbuiten aanroepingen tot Allah en de vier rechtvaardige chaliefen, en waarbinnen vlak onder het „ja Allah" buiten, een „ja Moeḥammad"; waarop volgen de namen van de zeven heiligen en hun hond. Dan volgt, geflankeerd door een ring van Salomo (vijfster) met aanroepingen van Allah en Moeḥammad het ex-libris: „Haḍa haˢ milik Si Njaˢ Bén Arōn". De Zeven Heiligen van dit amulet zijn: Maksalimina, Masalina, Tamlicha, Marnoes, Dabarnoes, Sanoes, Marṭoes.

Ook in Snouck Hurgonje's bundel transcripties van Atjèhsche schrifturen, welke opent met de „Hikajat Tamlikha" (tekst B), staat tusschen de daaropvolgende „Diverse doeˢa's" op p. 31 bovenaan: de reeks namen der Zeven Slapers, genoemd als „adjeumat" (amulet). Wij lezen: „Inilah azimat: Maksalmina wa Tamlicha wa Marṭoenis wa Naboenis (of Banoenis) wa Sarinoes wa Doewirasoe wa Kafsṭaṭoenis. Tamat."

Gerth van Wijk (hiervoren p. 409) noemt koning van *Roem: Dakianoes,* stad *Afsoes,* van de slapers enkel: *Jamlika* en *Maksilimna,* hond: *Fatmir,* berg: *Jandjaloes* in landstreek *Oeliasin.* De zeven ashaboe'l kahfi ontwaakten uit 309 jarigen slaap onder den vromen vorst *Nidoesi,* toen twee vrome gouverneurs: *Arioes* en *Sitalioes,* Afsoes bestuurden. Twee vromen uit Dakianoes' omgeving, die hun geloof verborgen hielden, stelden het verhaal der zeven vrienden op twee looden platen, die zij aan den ingang van de grot in een aan de wand gehangen kist plaatsten.

In de door Gerth van Wijk vermelde Tapĕl Adam las Gunning als namen van hoeloebalang's van *Doekajanoes,* vorst van Roem: *Tamlika* of *Namlika, Nalika, Tantanoes, Oenoes, Maroenoes.* De hond heette *Patmir,* en was eigenlijk de pandita *Balaoem* (Bileam uit Numeri 22). Een Tapĕl Adam uit de Leidsche Universiteitsbibliotheek (872 F 144) van 1903

schijnt overeen te stemmen met de door Gerth van Wijk bedoelde.

Voor namen in diverse Arabische teksten zie Huber p. 94 e.v.

Orientatie inzake de Zeven-Slapers-legende geven vooral:

1. Enzyklopaedie des Islām, I, Aṣḥāb al-kahf.
2. I Guidi: Seven Sleepers, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings XI 1920.
3. P. Michael Huber O.S.B.: Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Leipzig 1910.

Litteratuuropgaven in 1 op p. 497, in 3 pp. 214/221.

EEN HYPOTHESE OMTRENT DE SOCIALE STRUCTUUR VAN ZUID-CELEBES IN VERBAND MET DE STICHTINGSMYTHE VAN WADJO/.

DOOR

Mr. C. T. BERTLING.

(Voordracht gehouden voor een congres van beoefenaren van taal- en volkenkunde, in het Fort „Rotterdam" te Makassar op Maandag 1 November 1937.

Over de oorspronkelijke sociale structuur van Zuid-Celebes tast men nog grootendeels in het duister. Wilken spreekt bij de behandeling van het huwelijk van de Makassaren en Boegineezen over de tegenstelling exogamie — endogamie in de genealogische beteekenis van deze begrippen en meent dat dat van exogamie thans geen sprake meer is, hoewel naar zijn meening vroeger matriarchaat zou hebben geheerscht, [1]) dus een eenzijdig afstammelingsbeginsel Een hoofdargument was voor Wilken de merkwaardige wijze van kinderverdeeling, n.l. beurtsgewijs aan een der ouders maar zoo, dat het eerste kind aan de moeder toevalt. Reeds in de oude „rapang" condificatie wordt daarvan melding gemaakt, maar Wilken steunt op het gezag van Matthes. Deze kinderverdeeling komt thans in de praktijk in Zuid-Celebes weinig of nooit meer voor en het is de vraag of ze ooit algemeen is geweest en niet oorspronkelijk uitsluitend voorkwam bij slavenhuwelijken, waarbij de meester bij wijze van deelwinning — zou men kunnen zeggen — nieuwe slaafjes verwierf. Ik wil hierover geen oordeel uitspreken, maar er op wijzen, dat na Wilken meerdere schrijvers den regel in verband met een oorspronkelijk matriarchaat hebben gebracht. Zoo Eerdmans [2]), Schut [3]), Brautigam [4]). De moderne volkenkunde heeft echter geleerd, dat men met een begrip als

---

[1]) Wilken, Verspr. Geschr. 1, blz. 361.

[2]) A. J. A. F. Eerdmans, „Het Landschap Gowa", blz. 37.

[3]) J. A. F. Schut, „De Makassaren en Boegineezen", in „De Volken van Ned.-Indië" onder leiding van prof. van Eerde 1, blz. 316.

[4]) Memorie van 1913. Adatr.bundel 36, blz. 419.

„matriarchaat" of „patriarchaat" uiterst voorzichtig moet zijn [1]). Het is mogelijk dat moederrechtelijke trekken zich ontwikkelen naast en door vaderrechtelijke heen en we krijgen steeds wisselende ontwikkelingsvormen te zien; men zou kunnen spreken van complexen. Wilken heeft echter ook andere argumenten voor zijn theorie gebruikt en het meest steekhoudend is misschien wel, dat in Zuid-Celebes van ouds de adel zich meer door de vrouw dan door den man voortplant. Deze gedachte is voor Friedericy ook een belangrijk argument geweest om in de standenmaatschappij te zien een vergroeiing van een in voorhistorische tijden bestaan hebbende genealogische (exogame) maatschappij-structuur [2]). Bij de bestudeering van het huwelijk en het huwelijksrecht van Boegineezen en Makassaren was ik ook zelf tot de conclusie — of beter gezegd hypothese — gekomen, dat in het zoo uiterst streng en universeel verbod voor vrouwen om met een man van lageren stand te huwen, te zien was een oorspronkelijk genealogisch incestverbod. Met de strengste adat-straffen toch werd dit delikt bedreigd en zelfs, waar deze adat het mildst is, (in Wadjo) heet het, dat een man zich niet compromitteert door een huwelijk met een vrouw van „lager bloed", doch omgekeerd een vrouw die met een man van lageren afkomst zou willen huwen, wel. Mallinckrodt constateert voorts uitdrukkelijk daarnevens, dat de origine van de moeder de sociale positie van het uit het huwelijk geboren kind hoofdzakelijk bepaalt.

Is onze hypothese juist, dan zouden de dochters van een stam A slechts met de zonen van de z.g. voornamere stam B mogen huwen. De kinderen behooren tot de moeder dus niet voorname-stam.

Nu heeft Friedericy hierop, hoofdzakelijk met behulp van mythologisch materiaal, dat zou duiden op wederkeerig cross-cousin huwelijk, geconcludeerd tot een oorspronkelijk wederkeerig connubium [3]). In alle bescheidenheid durf ik zoo ver niet met Friedericy mee te gaan. Friedericy toch meent dat de tegenwoordige adelstand der vryen a.h.w. de survivals van dit connubium zouden zijn; men vraagt zich af, hoe dan de dochters van de z.g. hoogere stam kunnen huwen met de mannen van de mindere stam zonder zich te compromitteeren. Immers juist dit verbod was uitgangspunt van de theorie. Volkomen

---

[1]) Vgl. H. Th. Fischer, „De moderne ethnologie als historische wetenschap", inaug. rede 1936, blz. 12.

[2]) H. J. Friedericy: „De standen bij de Boegineezen en Makassaren", ac pr.schr. Leiden 1933, blz. 150.

[3]) Friedericy t.a.p., blz. 143.

wil ik accoord gaan met Friedericy, dat de slavenstand secundair is en met de oorspronkelijke stamdeeling niet te maken kan hebben, maar waarom mag men niet aannemen, dat oorspronkelijk een driedeeling kan hebben voorgelegen, waardoor telkens de vrouwenleverende stam op haar beurt de heerschende stam zou zijn ten opzichte van de derde. Deze figuur komt, zooals Dr. van Wouden in het licht heeft gesteld in zijn proefschrift[1]) en zooals diens leermeester prof. de Josselin de Jong in zijn intree-rede van 1935 nog eens stipuleerde[2]), zeer frequent voor in de Groote Oost.

De Controleur B.B., van Rhijn, heeft voor Wadjo een schema der standen gegeven dat Friedericy heeft opgenomen in zijn boek en hieruit blijkt wel duidelijk een afgrenzing — naast een secundaire slavenstand — van drie standen, te weten de Ana' matola, de Ana' karaeng en de Taboe Maradeka. Ook in andere gebieden zijn natuurlijk met de noodige overgangen en tusschenstanden op gelijke wijze 3 hoofdstanden te onderscheiden — al is er natuurlijk veel verwaterd.

Ik wil mij nu echter tot Wadjo beperken om aan de hand van de stichtingsmythe van dit landschap, zooals die ons in 1896 bezorgd werd door prof. Brandstetter[3]), te trachten de waarschijnlijkheid eerstens van een genealogischen grondslag der standenmaatschappij en voorts van het bestaan van een oude 3-deeling u voor te dragen.

In deze mythe speelt het eerste tooneel in het oudtijds zeer machtige Loewoe, waar een prinses, eenig kind en kroonprinses, leed aan een afgrijselijke huidziekte, die een ondraagelijken stank meebracht, waardoor niemand de prinses benaderen dorst en waardoor ten slotte de bevolking aan den vader der prinses, den regeerenden vorst, vroeg wat hem liever was: één ei of vele eieren, waarmee het volk hem voor de keuze stelde: de trouw zijner onderdanen of het behoud der prinses. De vorst ziet de redelijkheid van het ultimatum in en besluit dat zijn kind met gevolg van hoogwaardigheidsbekleeders, met de zoogsters der prinses en haar poesaka-voorwerpen op een vlot gezet wordt en met de beste wenschen stroomafwaarts in zee wordt gestooten.

[1]) F. A. E. van Wouden: „Sociale structuurtypen in de Groote Oost", ac. pr.schr. Leiden 1935, blz. 175.

[2]) J. P. B. de Josselin de Jong: „De Maleische Archipel als ethnol. studieveld", blz. 6.

[3]) Prof. Dr. R. Brandstetter: „Malayo-Polynesische Forschungen" V. „Die Gründung von Wadjo", Luzern 1896.

Na 40 dagen en nachten ontbering geleden te hebben, landt het gezelschap ten slotte op schitterend lichten dag aan een riviermonding. Uitdrukkelijk wordt geconstateerd, dat dit land, waar men aan wal gaat, *niet meer gelegen is binnen de grenzen van Loewoe.*

In de onmiddellijke nabijheid van een groote wadjaboom wordt een houten paleis voor de prinses opgericht en hieromheen worden de woningen gebouwd voor haar gevolg. Het land wordt ontgonnen; mais en rijstakkers worden aangelegd. Ook kladi, pisang en groente wordt verbouwd. Een arbeidsverdeeling tusschen mannen en vrouwen wordt in de mythe beschreven en medegedeeld hoe de mais en rijstoogst aan de prinses gebracht wordt, die dan voor het drogen zorgt.

Dan geschiedt een zonderling voorval. Als de prinses bezig is met haar dagtaak, verschijnt plotseling een witte stier, die de vluchtende prinses omver werpt en haar dan belikt op voorhoofd en lijf en ten slotte weder verdwijnt. De prinses wascht zich in de beek het speeksel van het lichaam, keert huiswaarts en denkt over dit wonderbaarlijk gebeuren na. Een onweerstaanbare slaap maakt zich van haar meester en zij slaapt in. Bij het ontwaken ontdekt zij, dat haar afgrijselijke kwaal veel verbeterd is. Zij jubelt het uit en haar gevolg jubelt mee. En nu herhaalt dit wonderlijke intermezzo met de witte stier zich iederen dag tot zij ten slotte volkomen van haar smet is bevrijd. Dan volgt het tweede bedrijf: De zoon van den vorst van Bone is op jacht en als het jachtgezelschap uitgeput is, worden boden uitgezonden om te zoeken naar voedsel. Een der uitgezonden patrouilles treft de nederzetting van de prinses en beladen met schoone en smakelijke spijzen keeren zij terug naar hun heer, den Bonischen prins, die in stomme verwondering de milde geefster wenscht zijn opwachting te maken. Dit geschiedt en door de schoonheid der prinses getroffen, verlaat de prins ten slotte de nederzetting onder de wadjoboom en keert huiswaarts, ziek van liefde en den hoogsten God bezwerend dat het hem beschoren moge zijn — zoo hij werkelijk een spruit is van onaantastbaar vorstengeslacht en zoo het tot heil zou zijn van zijn volk — de schoone prinses te huwen. Tehuis zondert de prins zich af in zijn slaapvertrek zonder zich om de ouders of wie ook te bekommeren. De Bonische vorst, ondervraagt zijn gevolg naar wat gebeurd is, waardoor de prins ziek en koortsig teneer ligt en als hij verneemt wat heeft plaats gehad, dat het het noodlot der liefde is, die den geliefden zoon kwelt, houdt hij raad met den opper-priester en de zeven raadsheeren van Bone, die hij ten slotte beveelt zich naar

de prinses te begeven om haar hand te vragen voor zijn zoon. Maar zij moeten zich voor dezen tocht in volle wapenrusting steken. Wanneer de prinses het aanbod mocht aannemen, zal dadelijk de dag van het huwelijk bepaald worden; zoo niet dan zal strijd volgen. Aldus geschiedt. Uitvoerig wordt het interessant verloop van deze boodschap beschreven, eindigend met de toestemming der prinses den Bonischen prins tot haar gemaal te nemen, echter onder één conditie, die wij aanstonds zullen vermelden. Het huwelijk wordt voltrokken en zal rijk met kinderen worden gezegend.

Wat leert ons deze sage?

We zien, dat de hoofdfiguur, de prinses, uit het noorden komt en dat het vlot, waarop zij door het lot wordt voortgestuwd, buiten de grenzen van het Loewoesche rijk strandt, alwaar de eigen nederzetting wordt opgebouwd. De Bonische prins komt uit het zuiden en vindt de prinses in de eigen nederzetting, waar haar paleis staat „in der Nähe des hohen Baumes: ein Wadjobaum" Is hier niet reeds een driedeeling aangegeven?

Dan: waarom verliet de prinses haar vaderlijk gebied, Loewoe, waar zij toch de eenige kroonprinses was? Op uitdrukkelijke wensch van het eigen volk van haren vorstelijken vader zelf, daar zij aan een ondragelijke huidziekte leed, die elke toenadering onmogelijk maakte. Is hierin niet de gedachte van een incestverbod verhuld? Het antwoord op deze vraag moet, naar het schijnt, bevestigend luiden, want treffend is de wijze, waarop de prinses van haar ziekte geneest. Immers, als de kleine nederzetting pas gevestigd is en de eerste oogsten juist binnengehaald worden, verschijnt plotseling voor de prinses een witte stier (karbouw), die haar tegen den grond werpt en het heele lichaam belekt, waarna zij zich het speeksel van het dier in de beek afwascht. Dan volgt de diepe slaap en de genezing. Eenige malen herhaalt zich de overmeestering door den stier, telkens als zij des ochtends bezig is met het drogen van de geoogste rijst tot zij volkomen genezen en rein is.

Het is wel verleidelijk in deze geschiedenis te zien een verbeelding van het bovennatuurlijk proces, waardoor de vrouw door haar totemdier een nieuwen socialen status bekomt. Schoongewischt van haar Loewoe'sche afkomst, heeft zij voortaan, in dit nieuwe landschap Wadjo, een eigen totemstam onder den hoogen boom, dien wij misschien mogen herkennen als den „hemelboom" welbekend ook in de „kajon" van de Javaansche wajang, waarvan Dr. Rassers reeds de suggestieve interperetatie gaf van een herinnering aan het oud-

totemistisch bosch waar de initiatie in den stam moet plaats hebben [1]).

Onmiddellijk hierna begint het verhaal van den Bonischen prins, die met zijn gezelschap op de jacht honger lijdt en voedsel laat zoeken. (Mogen we hierin een zinspeling op de initiatiekwellingen terugvinden?) Weder wordt in 3 richtingen gezocht, naar het noorden vruchteloos, zuidwaarts vruchteloos, doch de afgezanten, die het midden kozen, treffen de jonge nederzetting van de wonderschoone prinses, die nu den boodschappers haar beste spijzen meegeeft. De prins is hogelijk verwonderd; maakt zijne opwachting bij de onbekende prinses en valt hier, verblind door haar schoonheid, in zwijm. De prinses brengt hem tot zich zelve nadat zij haar vlechten losgemaakt heeft en de uiteinden van haar lang hoofdhaar heeft gedrenkt in schoon vaatwerk, dat door hare hofhouding werd aangebracht, waarmede zij het gelaat van den prins besprenkelt. Een waar sacramenteel ceremonieel gelijkt het en opmerkenswaard is stellig in dit opzicht de magische kracht emaneerend uit het hoofdhaar der prinses en het bevruchtend water, waardoor de genegenheid van den jongeling a.h.w. duurzaam zal zijn bevestigd.

Vervolgens vertrekt het vorstelijk gezelschap. Van nu af echter kan de liefdessmart van den prins slechts getild worden door de uiteindelijke echtverbintenis, waarbij weder typisch is het gezagswoord van den vader, den vorst van Bone, hier representeerende de „heerschende" stam. Hoe duidelijk spreekt uit dit simpel verhaal de noodzaak van deze voorbeschikte verbintenis der stammen Bone en Wadjo, waarvan afzijdig wordt gehouden het bloed van de Loewoe-stam.

Niet minder merkwaardig is het antwoord der prinses op het aanzoek, waarmede de hadat en de opperpriester wordt belast. Zij komen met het voorstel (doch onder bedreiging van oorlog) den jongen stier van Bone te wisselen tegen de jonge koe (vrouwelijke karbouw) van Loewoe, „welche das land hier urbar gemacht hat und der dieser Wohnsitz in der Nähe des Wadjobaumes zu regen ist". De eersten van het gevolg van de prinses en hare zoogsters mogen allereerst het voorstel van Bone overwegen. Zij adviseeren de prinses te accepteeren. Doch de prinses stelt eene voorwaarde: „Ik onderwerp mij aan het besluit. Maar ééne voorwaarde stel ik: „nu en nimmer zal men mij in mijne waardigheid mogen krenken; nu en nimmer mag de prins mij als ondergeschikte vrouw behandelen". Taalkundig verze-

---

1) W. H. Rassers: „Over den oorsprong v. h. Jav. Tooneel", Bijdr. T. L. V., dl. 88, blz. 404 v.v., 410 v.v.

kert ons Brandstetter in een voetnoot, dat deze zin aldus moet worden gelezen, dat het den prins verboden zal zijn, naast de Wadjosche vrouw een bijzit of tweede vrouw te nemen, waardoor nog eens te meer de uitsluitende wettigheid, of liever: bestemming van het connubium wordt vastgelegd.

Aan het slot van de mythe wordt nog eens de driedeeling gereleveerd. Er wordt nl. gezegd, dat van de nakomelingschap van dit paar een heerscher over elk der 3 volken optrad respectievelijk met den titel „aroeng", „ranrang" en „petta", die zich ieder een plaatsvervanger naast zich kozen. „Nun waren es ihrer sechs Häupter des Staates. Da sprachen sie zu einander: „Wir sind unser sechs Häupter des Staates, jeder den andern gleich an Rang und Macht. Sollten nun Zwistigkeiten zwischen uns entstehen, wer soll sie schlichten?" Zoo kwam het, dat zij den „aroe-matowa" aanstelden en hiermede was het getal der zeven rijksvorsten voltallig. Nog duidelijker wordt dit schema ons door het feit, dat de drie oorspronkelijke gezaghebbers door verschillende kleur zich classificeeren: zij voeren respectievelijk een roode vlag, een bontgekleurde en een gele vlag.

* * *

Ik kondigde deze voordracht aan als een hypothese; wellicht is het beter ze niet meer dan een suggestie te noemen. Mijn werkelijke bedoeling was niet meer dan de aandacht op dit mythe-materiaal te vestigen, dat door een meer gedetailleerde exegese, ook van elders (vooral in Loewoe) levende mythen, zou kunnen leiden tot verheldering van de oude sociale verhoudingen.

HET BEGRIP MARAPOE IN WEST-SOEMBA.[1])

DOOR

Ds. W. VAN DIJK.

Wie Soemba noemt, noemt het woord Marāpoe. Het is een zoo veelvuldig voorkomend woord, weergevend een begrip, waarvan het geheele leven zoo doorweven is, dat men, zonder dit eenigszins nader te kennen, den Soembanees en zijn leven niet kan verstaan.

Met de hier volgende uiteenzetting hoop ik iets bij te dragen tot opheldering van dit begrip, dat in menigerlei opzicht nog duister is.

In de eerste plaats dan lijkt het mij toe, dat we met etymologisch onderzoek van het *woord* „marāpoe" in het minst niet vorderen op den weg om te komen tot het verstaan van het *begrip* „marāpoe".

„Marāpoe" is een over geheel Soemba zonder onderscheid gebruikelijk woord, en het is voorshands nog onmogelijk vast te stellen, hoe de samenstelling van dit woord is. Men mag er naar gissen, en dan de eene gissing waarschijnlijker achten dan de andere: met zekerheid zal wel nooit iemand het kunnen zeggen.

Maar gesteld nu al, dat men met eenige waarschijnlijkheid een zekere samenstelling voor de meest aannemelijke zou moeten houden, dan zou ons dat, voor ons doel, toch niet verder brengen.

Gesteld, dat het stamwoord „rāpoe" (haardrand) zou zijn, (wat het m.i. niet kan zijn, ook al niet, omdat men in West-Soemba het woord „rāpoe" niet kent) en het woord dus een soort penates aan zou duiden, moet men dan zeggen: de „marapoe-kadăghoe" (bosch-mar.) de „mar. pēpa-māgho" (die bij de bron in de schaduw wonen), de

---

[1]) Voor de uitspraak der in dit artikel voorkomende Soembaneesche woorden geldt, dat bij elk woord de *geaccentueerde* lettergreep van een onderscheidingsteeken voorzien is; en wel beteekent bij alle klanken het teeken ¯ de lange en het teeken ˘ de korte uitspraak van dien klank, behalve bij de e-klank, waar
de ē (b.v. in ndēwa) wordt uitgesproken als de ä in het Duitsche „Bär",
de ĕ (b.v. in tĕloe) wordt uitgesproken als de stomme e in „de",
de é (b.v. in maréda) wordt uitgesproken als de e in „hek",
de ê (b.v. in êri) wordt uitgesproken als de i in „is",
De kort uitgesproken oe wordt hier met ŏe aangeduid.
De gh wordt uitgesproken als de g in „vreugde".

„mar. maréda" (die de vlakte bewonen), de „măngoe-tāna" (bezitter van den grond), enz. zijn geen marāpoe's, omdat het woord beteekent „*haard*-geest"?

Of meent men in „marāpoe" de stam „poe" (heer) terug te vinden, (wat op zich zelf niet onmogelijk is), moet men dan zeggen b.v.: de „mar. wăne" (uil) of de „mar. mōro" (kruid) is geen „marāpoe"? Immers de beteekenis van deze stamwoorden is zoo algemeen, dat de beteekenis daarvan juist door de, in het te onderzoeken object gevonden, werkelijkheid bepaald moet worden, en niet omgekeerd.

Aangenomen b.v. dat het Soembaneesche „rămboe" (titel van een vrouw van hoogere geboorte) samengesteld is uit „ra" en „mboe", en „mboe" is gelijk aan „poe", kan ik dan daaruit nagaan, of een wezen, met dezen naam „rămboe" genoemd, een „god" of een „geest" of een mensch, een man of een vrouw is zelfs?

Integendeel, mijn waarneming van de thans bestaande werkelijkheid moet dit begrip inhoud geven, opdat dan later de etymoloog, met de aldus verworven kennis, mij helpe, om *die* dingen te leeren kennen, die zich aan mijn waarneming onttrekken.

En nu is het wel zoo, dat het begrip „marāpoe" op Soemba iets is, dat om verschillende redenen in ons en buiten ons moeilijk te benaderen is, toch is het niet iets, dat geheel buiten onze waarneming ligt. Integendeel, wij komen er iederen dag mee in aanraking. En al zal ieder, die iets langer dan een paar jaar onder de Soembamenschen leeft, inzien, dat er nog veel raadselachtigs in schuilt, toch is het niet onmogelijk om langs den weg der waarneming tot een zekere kennis te komen.

Iets van wat ik meen waargenomen te hebben in West-Soemba, wil ik dan trachten uiteen te zetten.

In de eerste plaats dan valt het op, dat overal, in de woning, in den tuin, op de sawah, in het bosch en op het veld, zich dingen bevinden, waarvan de Soembanees, wanneer hem naar de beteekenis ervan gevraagd wordt, zegt, dat het „marāpoe's" zijn: een opgerichte steen, een klapperblad, een sirihtasch, een mandje, enz.

Laten we van deze dingen uitgaan, en dan beginnen met wat er zooal in een, in dit opzicht welvoorziene, Soembaneesche kampongwoning gevonden wordt.

Er zijn enkele (naar het mij voorkomt, minder belangrijke) verschillen in de inrichting der woningen bij de verschillende stammen. Om daarom zoo concreet mogelijk te zijn, nemen we een normale kampongwoning in het landschap Laura. De woning is een paalwo-

ning: het breede, in een hooge spits uitloopend, alang-alang-dak, rust, in het midden, op vier palen. Aan den voorkant klimt men langs de „nauta" (trap) op het voorgalerijtje („bāngga") en door de „bĭna" (doorgang) komt men op de iets hooger gelegen huisvloer in dat gedeelte van het huis, dat men „mbāli katōnga kĭi„ (de kleine mb.k.) noemt.

In de linker-buitenhoek (de „paghōenga papéne) is aan den balk, boven, een rekje van bamboe-latjes gebonden, waarop een flesch, gevuld met water, een bakje, een sirihtasch en een mandje, een teeken, dat hier een plaats is voor marāpoe's. Men noemt dit de plaats van drie verschillende soorten marapoe's, n.l. de *„zōēzoera-wārata"*, de *„ndēwa rānga"*, en de *„āna-ĭna, āna-āma"*.

Zōēzoera" beteekent, voorzoover ik kan nagaan: indringen, in beslag nemen. „Wārata" is: ophoopen, samenbrengen. „Zōēzoera-wārata" zegt men en *niet* marāpoe Z.-W., iets, dat vaker voorkomt. Deze „zōēzoera-wārata" bestaan uit twee soorten marāpoe, n.l. de „mar. mōro (mōro: kruid), die ook mar. „tĕloe" (ei) -mar. „mānoe" (kip) worden genoemd, en de „mar. taghōra-karāka" (verstrikken, vastbinden).

De „mar. mōro" (m. tĕloe, m. mānoe) en de mar. „taghōra-karāka" hebben dit gemeen, dat ze bepaalde voorwerpen „krachtig" maken. Die voorwerpen zijn bij de m. mōro gewoonlijk worteltjes, steentjes, kruiden, een drankje enz., en deze geven aan den drager een bepaalde macht op zijn tegenpartij. Gebonden aan het oorlogszwaard, wordt dit zwaard (of de persoon, die het draagt?) onoverwinnelijk. De bezitter van de mar. mōro (in den vorm van kruiden of een drankje) strijkt dit aan de sirihtasch van een vrouw en dan is deze in zijn macht. Wil hij stelen dan draagt hij het in zijn kain en is hij onzichtbaar.

Het voorwerp van de „mar. taghōra-karāka" is gewoonlijk een touw, dat b.v. langs de heining van den tuin gebonden wordt, waardoor de pooten van de wilde varkens verstrikt worden, zoodat ze den tuin niet kunnen binnendringen.

Of men zich de „zōēzoera-wārata (indringen, rasoek, bezitnemen) nu voorstelt als „geesten", die aan deze voorwerpen een bepaalde kracht verleenen, of die daar zelf indringen en daaraan blijven hechten, is moeilijk uit te maken. Het woord „zōēzoera-wārata" schijnt te wijzen op het laatste.

De tweede groep is hier de „ndēwa rānga". Rānga is beest, meer bijzonder verstaat men hieronder de groote huisdieren, paarden en buffels. Meer volledig zegt men van deze marāpoe: Ndēwa-ndāra

paard, ndēwa karămbo (karbouw), ndēwa pōte-ghōlo (rijkdom-werken). Dit zijn de bezittingen en wel de tegenwoordige bezittingen van het huis, dus *niet* de „zielen" van geslachte karbouwen enz. maar de „ndēwa" van de tegenwoordige bezittingen, levende en, volgens onze begrippen, doode.

Het begrip „ndēwa" is in vele opzichten nog duister. Het is zeker niet, wat wij „ziel" noemen, zooals blijkt uit zeer veel zegswijzen, waarin het woord ndēwa voorkomt, evenmin als het een zelfstandige „geest" kan beteekenen. Wat het ook zij, hier is de plaats van de „ndēwa" van de tegenwoordige levende en „doode" bezitting van het huis.[1])

De derde groep vormen hier de „āna ĭna, āna āma" kinderen van de Moeder-Vader, zooals de vertaling hier wel zal moeten luiden, en niet: kinderen van moeder en van vader. Ina-āma is de gewoonlijke uitdrukking voor: die (ons) moeder en vader is. Dus kinderen van Hem, die ons Moeder-Vader is. Het ligt het meest voor de hand en wordt ook door deskundige Soembaneezen gezegd, dat dit is Hij, die ze noemen: Ina Kalāda-Ama-Kalāda, de groote Moeder-Vader, Amaghōlo-Amarāwi, de Schepper en Onderhouder.

Deze „āna Ina, āna Ama, behooren tot de z.g. marāpoe „padēkoe"

[1]) Het is moeilijk van het begrip „ndēwa" in het Soembasch een klare voorstelling te krijgen. Toch kunnen volgende opmerkingen wellicht eenig licht geven. Alle zichtbare en onzichtbare dingen bestaan, verbonden met iets onzichtbaars, geestelijks, dat men „ndēwa" noemt. We kunnen niet zeggen: ze bezitten een ndēwa, ook niet: ze bestaan uit iets plus een ndēwa, maar wel kunnen we zeggen: is er een ding, dan is er ook „zijn ndēwa". Het ding (de mensch of het dier) en zijn ndēwa zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden, maar ze zijn toch niet één geheel. Het ding behoeft ook niet op dezelfde plaats te zijn als zijn ndēwa, maar toch, heeft men het ding, dan heeft men ook zijn ndēwa, en omgekeerd. Het ding op zichzelf heeft zijn eigen gebied, sfeer, mogelijkheid, of hoe men het noemen wil en zoo heeft ook zijn ndēwa zijn eigen gebied, sfeer, mogelijkheid. Het lichaam opzichzelf behoort tot het gebied van het ding zelf, maar dat het lichaam zóó of zóó is, behoort tot het gebied van zijn ndēwa. De handeling op zich zelf behoort tot het gebied van het ding zelf, maar het gevolg van de handeling behoort tot het gebied van de ndēwa. Gaat iemand op reis en ontmoet hij een wild varken, dat hem verscheurt of dat hij doodsteekt, dan behoort dat op-reis-gaan tot het gebied van den man zelf, maar dat hij verscheurd wordt of een varken vangt, tot het gebied van de ndēwa. Misschien is het zóó, dat het zijn zelf behoort tot het gebied van het ding zelf maar het zóó-zijn tot het gebied van de ndēwa en dit wel zóó, dat men sterk den indruk krijgt, dat in en door de bijzondere gesteldheid van zijn ndēwa het lot van het ding (mensch, dier) bepaald is.

Sterft iemand, dan gaat hij over naar de onzichtbare wereld en wordt zelf in zeker opzicht merāpoe (sterven zelf wordt vaak „mārapoe worden" genoemd) maar ook dan blijft evengoed hijzelf, (nu als „marāpoe") en „zijn ndēwa".

(d.i. volg-marāpoe) marāpoe's die behooren tot het gevolg van iemand.

Wanneer een vrouw of man uit een ander huis (andere Kabĭzoe) overgaat naar dit huis, dan kan het zijn, dat deze niet alleen komt, maar dat Ina Kalāda Ama Kalāda haar of hem iemand meegeeft, iemand, die reeds gestorven is, maar bij haar of hem thuisbehoort. Geen „ndēwa" dus, maar iemand, die men zich voorstelt de persoon zelf te zijn. Dit nu zijn de „āna Ina, āna Ama", en hun plaats is hier in de paghŏenga papéne.

Het uiterlijk teeken voor de marapoes in dezen hoek is: voor de „zōēzoera-wārata" een flesch met inhoud en een houten bakje, voor de „ndēwa rānga" een sirihtasch met inhoud een voor de „āna Ina, āna Ama" een klein mandje met de voor de sirihpruimen benoodigde ingrediënten.

De rechter-voorhoek van het huis, in de afdeeling, die men de mbāli katōnga kalāda noemt, is de „māta marāpoe". Māta hier waarschijnlijk wel in de beteekenis van uitgangspunt of voornaamste, eigenlijke marāpoeplaats.

Deze plaats is „êri", een woord, dat vaak voorkomt in verbinding met „bāngata" (heet, schroeiend) en dat, tenminste hier, beteekent, dat deze hoek niet straffeloos door onbevoegden kan worden betreden. De vrouwen mogen hier niet komen. Ook hier zijn weer drie verschillende categorieën marāpoe's. Dat zijn: de „apŏeloena", de „wēri" en de „kazēda-kanāko".

Poĕloe beteekent: respecteeren, achtgeven op. Apoĕloena beteekent: zij die achtgeven op hem (of het). De naam „apoĕloena wordt vaak aangevuld met: andĭkita-anōneka, d.i. die komen en gaan. Men stelt ze zich voor als zelfstandige wezens wier dienst het is, de boodschappen der menschen over te brengen naar den Schepper: Amaghōlo-Amarāwi en omgekeerd van Amaghōlo-Amarāwi naar de menschen, zooals straks nog duidelijker zal blijken. De plaats van deze hemelboden, die gaan en komen, is hier. Het teeken van hun tegenwoordigheid is een houten bakje.

De tweede groep in de „māta marāpoe" zijn de „wēri" of „marāpoe wēri". (Apŏeloena wordt nooit verbonden met het woord „marāpoe").

Wēri beteekent wellicht „verbod, verboden".

Er zijn in elk geval twee soorten „wēri", n.l. de „mar. kabăla", de bliksem, die ook genoemd wordt „ndāra pakalētena" (rijpaard) en de „pōnggo rāra" (de roode bijl) van Amaghōlo-Amarāwi. In de voor-

stelling van de menschen is deze marāpoe kabăla (bliksem) het wapen in de hand van Amaghōlo-Amarāwi om schuldigen te straffen en onrecht tewreken. Zijn uiterlijk teeken hier in de māta marăpoe is een mandje met steenen en beenderen, ronde, langwerpige, platte, die genoemd worden „tēko" (zwaard), „nŏmboe" (lans), „bŏndila" (geweer), „pōnggo" (bijl).

Tot de „marapoe wēri" behooren in de tweede plaats de „mar. wăna" (uil), marāpoe „ghōzo" (krokodil), „mar. nĭpe" (adder), „mar. kabōta" (jeukende stinkplant), „mar. ndāna" (aardwesp) en andere meer.

Dit zijn de marapoe's wier taak het schijnt te zijn, de bezittingen tegen vreemde indringers te beveiligen, ze treffen den persoon, die wederrechtelijk tracht in te dringen.

Niet alle huizen hebben één van deze marapoe's. Zelfs niet alle kabĭzoe's naar het schijnt. En onderling zijn deze twee marapoe's ook niet gelijk aan macht en invloedssfeer. Zoo ken ik een „mar. wăne" (uil) die, (evenals dat steeds het geval is met de „mar. kabăla") de beschermmarāpoe is van een heele kabĭzoe. Personen buiten de kabĭzoe kunnen echter ook gebruik van deze diensten van deze marāpoe maken, door het den (laten we het zoo noemen) „houder" van deze mar. te vragen. De „mar. ghōza" (krokodil), „nĭpe" (adder), enz. zijn, voor zoover mij bekend, het bezit van enkele huizen. Maar ook anderen kunnen daarvan weer gebruik maken. Dat gebruik bestaat daarin, dat men het teeken van deze groep marāpoe's, n.l. een klapperblad, gebonden aan een stok of stam, opgericht bij de bezittingen, b.v. klapper- en pinangboomen en dergel. Dringt iemand de zoo onder hoede van de „marapoe wēri" gestelde plaats wederrechtelijk binnen, ook al geschiedt dat niet met het doel om te stelen, dan treft (of kan hem treffen) de marāpoe wēri. Dat toont zich daarin, dat de schuldige plotseling wonden krijgt over zijn heele lichaam (wăne: de uil krabt en hakt met zijn snavel) of opgezwollen ingewanden (nĭpe, die in zijn ingewanden kronkelt) of bij het doorwaden van een rivier door een krokodil gegrepen wordt (ghōza), of jeuk krijgt over zijn heele lichaam (kapōta). Van die ziekte komt hij af door aan den houder (āta abāra (vereert, dient) wăne, ghōza, nĭpe enz. te betalen een kain, lans, sirihtasch voor de marāpoe wăne, ghōza enz. en de „houder" herstelt hem dan, door hem te bestrijken met het een of ander voorwerp.

Het teeken van de „mar. wēri" in de māta marāpoe is een stuk klapperblad.

Niet te verwarren zijn deze marāpoe wēri met een ander soort marāpoe-ghōza (krokodil) en kabōko (piton) en de marāpoe wĭkita (in Oost-Soemba mbăkoe) (arend) rāwa (duif) e.a.

Wat deze eerste beide betreft, deze noemt men „pazōra ghōza" of „pazōra kabōko" (pazōra is vriend) men zegt: nazōrana ghōza, d.i. hij doet hem vriend zijn, de krokodil of piton, dat is, ze leven samen in een vriendschapsband, en blijkbaar beteekent dat, dat zijn marāpoe-vrouw tot hem komt in de gedaante van een krokodil of piton. [1])

Anders weer is het met de „marāpoe wĭkita" (mbăkoe, arend), „rāwa" (aardduif) e.a. vogelsoorten. Deze noemt men: Oĕmboe (grootvader, ook: kleinkind) en men gelooft, dat sommige kabĭzoe's, die zulk een vogel als „Oĕmboe" vereeren, afstammen van deze vogels of van één afstamming met deze vogels zijn. Ze worden dan ook door zoo'n stam met groote onderscheiding behandeld. Het vleesch wordt niet gegeten, men doodt ze niet, vindt men zulk een dooden vogel in de vlakte, dan wordt hij met eerbied begraven, enz.

Wel kunnen zulk soort marāpoe's van onberekenbaar nut zijn voor zulk een kabĭzoe, b.v. in den oorlog en om bezittingen te vergaderen en ongeluk af te weren, maar toch behooren ze tot een geheel andere categorie dan de „marāpoe wēri".

Een derde groep in de māta marāpoe vormen de „kazēde-kanāko". Kazēde heet het spel, waarbij men hinkt op één been met een losliggenden steen op de opgetrokken knie, welke steen dan met de opgetrokken knie naar een bepaald doel geslingerd wordt. Treft men, dan wint men.

Kanāko is het spel, waarin men een aantal steenen opgooit en op

---

[1]) Verschillende mannen, of misschien wel alle mannen, al is het bij sommigen meer evident, hebben hun vrouwen in de marāpoewereld, evenals de vrouwen, behalve hun mannen hier, ook dáár hun mannen hebben. Deze verschijnen hun des nachts in den droom in de gedaante van krokodil, piton of mensch en ze leven daarmee in gemeenschap. Deze verhouding schijnt inniger en wezenlijker te zijn, dan de verbinding in deze zichtbare wereld, want wanneer een man bijzonder veel van zijn vrouw houdt, spreekt men het vermoeden uit, dat dit daarin zijn oorzaak vindt, dat deze in alles zooveel overeenkomt met zijn vrouw uit de (onzichtbare) marāpoewereld. Een voorbeeld hiervan. Eĕn man sterft. Diep onder den indruk van het geval, valt iemand bij het lijk in zwijm en is daardoor ook overgeplaatst in de onzichtbare wereld. Als hij weer bijkomt, vertelt hij: „Hij (de doode) zat daar opgewekt in zijn huis, met iemand die klaarblijkelijk zijn vrouw was, ze hadden een aantal kinderen samen en hij was vroolijk en lachte ons uit, omdat wij hier staan te huilen. Geen wonder, dat hij van ons weggegaan is." Niemand twijfelt eraan, dat dit de vrouw is uit de marāpoewereld, waarmede hij vroeger verkeerde.

den rug van de hand weer moet opvangen. Ook hier weer het winnen, bemachtigen, gelukhebben, of hoe men het noemen wil.

Wat nu de beteekenis van deze marăpoe's is, blijkt duidelijk hieruit, dat men van hen zegt:

„Pakazēda zāra wĭti wăina — bēi ndāra, bēi karămbo"

„Pakanāko ngāba līma wăina — āta kéde, ăma rāra".

d.i. „Hinkend stampen met den voet — paardemerrie's, karbouwekoeien. Opgooiend opvangen met de hand — huisslaven, goud.

Hoe nu ook het verband tusschen de zinsdeelen gedacht moge zijn, zeker is wel, dat deze marăpoe's gedacht worden de bezittingen van vee, slaven en goud te vermeerderen.

Het uiterlijk teeken van deze Marăpoe's is een houten bakje of kistje met in een doek gebonden kleine steentjes, die een buitenstaander niet te zien krijgt. Door een ooggetuige werd mij zoo'n steentje beschreven als een klein doorzichtig steentje, zorgvuldig in een doek gewikkeld, waaruit het bij het een of ander belangrijk ondernemen genomen wordt, waarna men het eerst „bāra" (vereert, offert, bidt), het opwrijft met klapperolie en er dan doorkijkt. Is het helder, dan is dat een gunstig, troebel, een ongunstig teeken.

In den linkerzijwand van het huis, dicht bij den achterkant, heeft het Laura-huis ook een ingang, de ingang meer bijzonder voor de vrouwen. Dit achtergedeelte van het huis is dan ook meer speciaal voor de vrouwen bestemd, zooals het voorste gedeelte meer speciaal voor de mannen is. Langs een veel minder goede nauta (trap) komt men op een onaanzienlijker băngga (galerijtje) door de z.g. bĭna kēre pandăloe in de ruimte, die kēre pandăloe (bodem van de kruik) heet. In de buitenachterhoek van deze ruimte, dus in de linker-achterhoek van de woning, is, weer boven aan den balk, de plaats van marăpoe's.

Hier woont in de eerste plaats de marāpoe „pănda". Deze marāpoe zou men de jachtmarāpoe kunnen noemen. Hij wordt aangeroepen, terwijl er een kip voor hem geslacht wordt, met (zooals gewoonlijk) het tweeledig doel, n.l. om hem te eeren en om uit de ligging van de ingewanden zijn wil te vernemen, wanneer men op jacht wil gaan, en hij wordt verzocht om mee te gaan, samen met den marāpoe mōro, die bij deze gelegenheid ook onschatbare diensten kan bewijzen.

Men bidt:

Ghimi mar. pănda, mar. mōro,	Gij mar. pănda, gij marāpoe mōro
Ghēti ba ătikoendi	Wanneer zij (straks) gaan,

Ndāra pakalētemi	De paarden, waarop gij moet rijden (d.i. de honden)
Tēne pamandīimi	De schepen waarop gij moet varen (idem)
Ngga'i kai kalētezi tōgho	Wilt dan zitten op hun kruin
Ngga'i kai kazōngazi bāle	Wilt dan zitten op hun schouder

Ze worden verder verzocht om de oogen van de wilde varkens te verblinden en hun tanden stomp te maken, aan de jachthonden daarentegen scherpe oogen en tanden te geven. Het gevangen varken wordt dan straks aan hem gewijd, en de onderkaak wordt hier in dezen hoek van het dak opgehangen. [1])

Ook een paar veertjes van de pas geslachte kip worden hier tusschen de latten van het dak gestoken.

Toch is deze „pănda" niet de heer van het wild. Want komt de jager straks vergezeld van de Mar. Pănda en de Mar. Mōro op het jachtveld, dan roept hij daar aan den „bezitter van de vlakte" en verzoekt dezen toegang tot zijn terrein en hulp bij de jacht, o.a. daardoor, dat hij de verborgen varkens tevoorschijn roept, en aan dezen belooft hij dan voor later een wit of bont varken of een witte haan. Wanneer hij dan later de tijd ervoor gekomen acht, worden tegelijk met de beloofde gave ook de kaken van de door de hulp van dezen „vlakteheer" gevangen varkens hem op de plaats, waar men hem vroeger offerde teruggebracht.

In dezen hoek is ook de plaats van de „ndēwa wāwi, ndēwa mānoe" (wāwi: varken, mānoe: kip). De levende have van den Soembanees bestaat uit paarden en karbouwen, die door de mannen verzorgd worden, en de varkens en kippen, waarvoor de vrouwen zorgen. Het verwondert dus niet, dat de „ndēwa ndāra, ndēwa karămbo" hun plaats hebben in de „paghŏenga papéne" de plaats van de mannen, terwijl hier in de „kēre pandāloe", de plaats van de vrouwen, de „ndēwa wāwi, ndēwa mānoe" gehuisvest zijn.

De rechterachterhoek van het huis heet „kōro kalāda", de groote

[1]) De mōri mānoe (heer van de kip) d.i. de man, die in het begin de kip voor den pănda geslacht heeft, (de Urheber van de jacht dus) strijkt met een păndablad (Mal. Dahoen păndan) over het varken en men zegt van hem dan: napăndaza na wāwi (hij „panda-t" het varken). Daarna pas mag het gebraden en verdeeld worden. In het dagelijksch leven gebruikt men ook voor het „eerst proeven", „eerst probeeren" van spijzen, het woord pănda. Of nu het „napăndaza na wāwi" het eerste is en het andere gebruik van pănda naar analogie hiervan is, of omgekeerd, zou ik niet durven uitmaken, hoewel mij het eerste het waarschijnlijkst voorkomt.

kamer. Dit is de plaats van de „mōri ŏema", den heer des huizes. Ook deze plaats is, evenals de māta marăpoe „êri", onbevoegden mogen hier niet komen. Hier hangt de sirihtasch van den reeds overleden vroegeren bewoner, en hier is de plaats van de „kŏela ĭna, kŏela āma".

Kŏela beteekent gast. Ook in het dagelijksch leven.

Ieder mensch heeft een onzichtbaar wezen bij zich, als een soort gast. Dit wezen bewaakt en verzorgt hem, als een soort Schutsengel. Dit wezen wordt zijn „kŏela" genoemd.

De „kŏela ĭna, kŏela āma" zijn dus deze bij den vader en moeder des huizes behoorende beschermgeesten. Misschien gaan deze „geesten" over van vader op zoon. Bij oude menschen wordt verondersteld, dat hun „kŏela" vooral huist in hun kalēko (sirihtasch). Daarom mag men niet ruw en oneerbiedig omgaan met de kalēko van een ouden man, wanneer die aangeboden wordt. Deze „kŏela" van iemand kan ook anderen helpen. Een oud ėman zegt b.v. wanneer men hem niet helpen wil: ba ndaoe manăwara pŏngoe-ko-ngga, nda-namanăwara kăi ki nggoe kŏelanggoe", d.i. als je mij niet helpt, dan zal mijn kŏela jou ook niet helpen. Sterft de huisvader, dan wordt de deur van de „kōro kalăda" vast gesloten, tot na de begrafenis, zoodat ed niemand in of uit kan gaan — om de kŏela binnen te houden. Kŏela ĭna, kŏela āma zou dus dan niet alleen beteekenen, de „kŏela" van den thans levenden huisheer, maar de kŏela van de huisvaders en moeders van dit geslacht.

Temeer waarschijnlijk is dit, omdat men deze plaats aanwijst als de plaats van de „marăpoe māte", d.i. die wezens, die door sterven marăpoe geworden zijn.

Deze kŏela ĭna, kŏela āma zijn van groote beteekenis voor den goeden gang van zaken van alles.

Van hen wordt gezegd:

Apaghēma apaghăndoza apŏelana, andĭkita anōneka,
akŏeringge tāna, anēndengge we'e,
a kŏelaka, atākara.

dat is:

zij verzorgen en rusten uit de apŏeloena, die komen en gaan (zie boven),
zij hoopen de aarde op en zeven het water,
zij wegen af en deelen uit.

Dit alles in de beteekenis van: zij overleggen, passen en meten voor elk zijn deel in huis, en dan rusten ze de apŏeloena (de hemelboden) uit en voorzien hen van teerkost en geven aan dezen hun voorstel mee

aan Amaghōlo-Amarăwi, — van Wien in dit verband gezegd wordt: Apadādina tēko pakōla, nŏmboe kambōro (kampmes, strijdlans), kĭnde, kawīnga (spintol, etensbord).

Tēko pakōla, nŏmboe kambōro, als werktuigen van den man, staat hier voor mannen zelf, evenals kĭnde, kawīnga als behoorende bij de vrouwen, voor vrouwen staat, een uitdrukking, die beteekent, dat het alleen tot de macht van Amaghōlo-Amarăwi behoort, te bepalen, of de mensch als man of als vrouw geboren zal worden, waarmee weer uitgedrukt wordt, dat de beslissing over het lot van de bewoners van het huis is in de hand van Amaghōlo-Amarăwi.

De „kŏela ĭna-kŏela āma vormen op deze wijze, met behulp van de „apŏeloena" de tusschenschakel tusschen den mensch en Amaghōlo-Amarăwi.

Het dak van het huis rust op vier palen. Over deze palen ligt een zoldertje. Het gedeelte boven het zoldertje, dus in de spits van het huis noemt men „ŏema dāna" (dāna, een postpositie, beteekent: in) in het huis dus, of binnenhuis.

In dit gedeelte bevinden zich drie marăpoe-teekens: een uitgesneden plankje, gebonden tegen één van de dakbalken, de „komŏdo-lawĭri", een daaraanhangend vlak plankje: de ŏemboe kapāmbala" en een daaronder hangend, van tamiang (Laura: tăme) gevlochten stukje wand (Laura: rĭndi), dat men „ndēwa ĭna, ndēwa āma" noemt, of ook „ndēwa rĭndi, ndēwa tăme".

De beteekenis van deze marapoe's ligt in het duister, men kent ze nauwlijks en er wordt naar de beteekenis maar geraden, naar het mij voorkomt. Ter verduidelijking diene, dat de balk, waaraan de „komŏdo-lawĭri" vast gebonden is, zelf ook uitgesneden is. De vier schuin naar boven loopende hoekbalken, waarvan dit er een is, heeten zelf ook „komŏdo" —, zoo heeten de onderste dwarsbalkjes van de dakconstructie „lawĭri".

Oemboe (grootvader of kleinkind), kapāmbala (plank).

Zoo ontnemen deze drie marăpoe's hun teekenen dus aan de hoofdbestanddeelen van het huis zelf: de dakconstructie (boven), de plank (in het midden), de wand (beneden).

Of dit iets te maken heeft met de bouw van het huis, weet ik niet, maar opvallend is het wel.

Onze fantazie komt hier natuurlijk in de verleiding om uit dit materiaal het bekende huis te bouwen: bovenwereld (waar de goden zijn), middenwereld, (waar de menschen wonen) onderwereld (waar de zielen der afgestorvenen zijn.

Voorshands weten we hiervan echter nog niets met zekerheid, daar de bewoners zelf geen verklaring kunnen geven en dit eigenaardig feit, voorzoover ik weet, tot nog toe onbekend was, in elk geval nog niet grondig onderzocht werd. Het eenige, wat ik met eenige zekerheid zou durven zeggen, is, dat de „ndēwa-ĭna, ndēwa-āma" in verband gebracht worden met heel vroeger gestorven voor-ouders (niet de laatste generatie's), misschien wel den oudsten stam- of kabĭzoevader. Van dit verband weet ik o.a. dit: Ook de rijst wordt beschouwd te behooren tot het terrein van de marăpoe's. Er bestaat zooiets, wat men een rijstcultus zou kunnen noemen. Daartoe nu behoort ook de „kawēda" (oud) d.i. de oude vrouw, die tot haar dienst aan de kalēko (sirihtasch) en het mandje (dat zelf ook „kawēda" genoemd wordt, en waarin schilfertjes goud en zilver en dergelijken gevonden worden, in de „kōro kalăda" (zie boven) bewaard wordt, en dat, naar het mij voorkomt, in oorsprong één moet zijn geweest met de „kawădakoe" in Oost-Soemba), gewijd wordt, door het z.g. palĭni palĭna (haar doen ondergaan wat ze moet ondergaan). Deze sirihtasch en dit mandje behooren tot den rijstcultus.

Wordt deze vrouw te oud, dan moet er een andere in haar plaats worden gewijd tot dezen dienst en van haar zelf wordt nu gezegd: dat men haar „bōti rĭndi dēta, tăme dēta" (bōti is boven op zetten, opladen, dēta is postpositie: op. — rĭndi is Mal. dinding, tăme Mal. tamiang) en dat ze nu haar plaats heeft bij de „ndēwa ĭna ndēwa āma rĭndi dēta tăme dēta" — dat is dus de plaats hier in de „ŏema dāna".

Dan is er nog een marāpoeplaats in het huis, en wel op den grooten houten ring, die ligt op den hals van de hoofdpaal, n.l. in den achter-binnenhoek van de māta marăpoe, — deze ring heet: lāmba lēle mbĭlika, kōko pōngga bōkola": breede plankring, hals van de groote paal. En wanneer bij het „ōka", het aanroepen van de marāpoe's bij bepaalde gelegenheden, alle marāpoe's, die tegenwoordig moeten zijn, bij name opgeroepen worden, dan wordt ook geroepen:
„réngeghoe ghŏ'oe,
a-nē'ena lāmba lēle mbĭlika, kōko pōngga bōkola.

D.i. hoor gij, die daar zijt op den breeden plankring, den hals van de groote paal. En dan brengt men dezen in gedachten in verbinding met Amaghōlo-Amarāwi.

Niet alle huizen hebben alle bovengenoemde marāpoe's, bv. de „āna ĭna, āna āma", sommige marāpoe's mōro, en er zijn ook wel

andere, die er een paar andere bij hebben, b.v. mōro of wēri, maar in het bovenstaande wordt toch wel een eenigszins normaal huis beschreven.

Laten we nu de kampong zelf (Laura: wăno) iets nader onderzoeken op de daarin voorkomende marăpoe's.

Een kampong is gewoonlijk de woonplaats van één kabĭzoe. [1])

De huizen (wanneer het er tien zijn, is het al veel) staan in een kring gebouwd, de voorkant naar binnen, voor het huis de graven, om een open ruimte, de „nātara" genoemd. Gewoonlijk staat aan het hoofd van deze nātara het huis van het kabĭzoe-hoofd. Eigenlijk zou het kabĭzoehoofd hier moeten wonen en behoort het tot zijn plicht en recht, de kabĭzoemarăpoe's te verzorgen, maar (vooral bij groote en gewichtige kabĭzoe's), omdat dat soms nogal ingewikkeld is en de dienst der marăpoe's ook niet past bij zijn werk als hoofd, stelt hij als verzorger van dit „marăpoe-huis", dat nu „rŏemata" heet, één van zijn huisslaven aan, die daardoor „rāto", dat is: persoon van gewicht, wordt. [2])

Deze behoeft zelf niet te werken, zijn levensonderhoud wordt hem door de kabĭzoegenooten in huis gebracht. Hij is de „rāto rŏemata".

Vaak staat voor dit huis een klein huisje van alang-alang, zorgvuldig dichtgestopt tot op den grond, zoodat er niets binnen kan dringen. Dit huisje noemt men kōpora, wat beteekent: ingewikkeld in iets, bedekt; men gebruikt dit woord b.v. van een lijk, dat met doeken heelemaal bedekt en toegestopt is.

Voor dit huisje is een open ruimte en het geheel is gewoonlijk omgeven met een stevige omrastering. De open ruimte voor dit huisje heet ook nātara, maar in tegenstelling met de nātara in het midden van de kampong, die nātara „kăba" (d.i. gemeene nātara) is, is dit de „nātara êri" (verboden, heilige nātara).

Het is niet mogelijk de kōpora te onderzoeken, maar men zegt, dat zich (soms? of gewoonlijk?) daarin bevinden twee houten of steenen beeldjes van menschen. Ook ziet men soms in de nātara êri het beeld van een mensch onder een afdakje van alang-alang, waar-

[1]) Kabĭzoe beteekent: hoek, binnenhoek, b.v. van een kamer en kabĭzoe heet nu ook een geslacht, in vaderlijke lijn afstammend van één familievader.

[2]) Rāto heeft in West-Soemba niet de beteekenis van priester of vorst, bekleeder van een wereldlijk of geestelijk ambt. Rato heeft thans zelfs met geboorte niets uit te staan. Men is Rāto marăpoe, doordat men een vooraanstaand persoon is met betrekking tot den dienst van de marăpoe's, men kan ook „rāto mēma" zijn, rato van natuur, door geboorte, maar men kan ook „rāto pōte" zijn, d.w.z. persoon van gewicht door zijn rijkdom. In het algemeen noemt men de „grooten" „āta rāto".

door het eenigszins bedekt wordt. In dit geval is er geen „kōpora" meer, en volgens zeggen vervangt dit dan de „kōpora" met inhoud.

Hoe dit zij, deze plaats is van het hoogste belang voor den Soembanees in zijn verkeer met de marāpoe's.

Hier brengt men zijn offergave aan het Hoogste Wezen, den Amaghōlo-Amarāwi. Alle andere gebeden worden hardop uitgesproken en alle andere marāpoe's worden met luider stem aangeroepen, maar wanneer voor de zesde maal, (bij het groote feest „Rāwi rāto, Ghōlo poōendi" [waarin ook de beide stamwoorden „Rāwi" en „Ghōlo" voorkomen evenals in A-ma-*ghōlo,* A-ma-*rāwi* zelf] worden de marāpoe's tot zevenmaal toe aangeroepen) het gebed gericht wordt tot Hem, van Wien men zegt (het is niet Zijn *naam*!) dat Hij is: a-ma-ghōlo, a-ma-rāwi, [ghōlo en rāwi beteekenen: werken (transitief), a-ma-ghōlo beteekent: wiens ambt, natuur het is om te werken, iets tot stand te brengen; zoo b.v.: băta is verkoopen, a-băta is: die iets verkoopt, maar a-ma-băta is: Koopman] dan begint de rāto marāpoe onhoorbaar te fluisteren. [1])

---

[1]) Men zegt van Hem ook, dat Hij is: Akōro, Anggŏloe (kōro is wand en wat binnen den wand is, kamer; nggŏloe is omheining en wat daarbinnen is, de stal; vergel. Davids: „Hoog vertrek" en „Toevlucht" voor God).

Men zegt ook van Hem, dat Hij is: Ina Kalāda, Ama Kalāda (de groote Moeder-Vader), A-kānga lĭma, Akānga Ghă'i (die de handen vingers, de voeten teenen geeft, eigenlijk: die de handen „bevingert", de voeten „beteent", hetgeen meestal verstaan wordt van de schepping van den mensch, m.i. echter wil zeggen, dat Hij het is, die den mensch bekwaam maakt om te werken en zich te bewegen. Om een kleinen indruk te geven van de gedachte van den Soembanees omtrent dit Hooge Wezen, moge hier volgen een klein stukje van de lange rij van attributen, die men Hem geeft. Men zegt:

A-ma-boēri, a-ma-lāla (smelten en uitgieten in den vorm),
A-ma-ādi, a-ma-pēpe (aandrukken, aankloppen, b.v. zachte aarde om vorm te geven),
A-kānga lĭma, kānga ghă'i (zie boven),
A-āngata pandēnde (de lengte- of opstaande reepen scheidt of snijdt),
A ōērata pandāpi (de dwars reepen ordenen). Een voorstelling van vlechten of weven en heeft betrekking op de schepping,
A-nggŏloe kăli kĭloeranda (voortdurende omheining om ons heen),
A-kangāli kăli ghōleta (voortdurende ringmuur rondom ons),
A-tōtóka parădanda (van bovenaf op ons neerzien),
A-nggēloka pangādoenda (van bovenaf over iets heen op ons neerzien),
Ina karēngge ghoēloe-ghăla (Moeder die de veeren opent),
Ama zanggoōeboe ghoēloe-kāpa (Vader die de vleugels uitbreidt) (beeld van kip en kuikens),
Nda patĭki tāmoe (wiens naamgenoot niet genoemd wordt),
Nda panōema ngāra (wiens naam niet uitgesproken wordt),
Nda paēta-wai māta (die met geen oog gezien wordt),
Nda patānda-wai āte (die met geen hart gekend wordt).

Fluisterend bidt de rato dan:

Ghŏ'oe lămoe Tāta, lămoe Nggĕngge, (lămoe Tāta, een soort boschhoen, dat in den grond graaft. Lămoe Nggĕngge, groote spin.) Men zegt: Tāta rāra wīti (Tāta met roode pooten, Nggĕngge mōro bĕndo (spin met groenen rug.

Nggă'i kaoe-mbŏeroe ngĭndikizi-năuta Ama (Kom naar beneden en breng de Vader-trap)

Ngga'i kaoe mbŏeroe ngĭndikizi-nauta Ina (Kom naar beneden en breng de Moeder-trap)

A mbŏeroe pakatăukina (die regelrecht neerdaalt)

A-pĕne pakatŏelana (die pijlrecht opstijgt)

Nggă'i kaoe-dĭmba-na-ndi (wil deze voor Hem aannemen) n.l. de offergaven —

Ngă'a pangă'a-na (spijze om te eten)

Ama nda-panŏema ngāra (den Vader, Wiens naam niet genoemd wordt)

Nggă'i kaoe-dĭmba-na-ndi (wil voor haar aannemen het)

Wĕ'e paĕnoena (water om te drinken)

Ina nda-patĭki tāmoe (de Moeder, wier naamgenoot niet genoemd wordt)

Ba nēĕkoeni mjŏnggo Māza ĕngge (als Hij is op den hoogen top van den Mazaboom)

Ba nēĕkoeni tjŏnggo Ndēlo ndēta (als Hij is op de hooge spits van den Ndēloboom)

Nda palĭi kanămoeka, (waar geen insectjes kunnen komen)

Nda palĭi kanĭnika, (waar geen mugjes kunnen komen)

Ba kalĭbo lōlo nggăukako,

Ba kazĭko lōko zĭdoko, (het is moeilijk van deze woorden een juiste vertaling te geven, de bedoeling is echter; een ontoegangkelijk oord.)

Ba wātoe mbjē nīako, (waarschijnlijk: wanneer Hij als een steen ergens is)

Ba tāna nggjē nīako, (waarschijnlijk: wanneer Hij als wat aarde ergens is)

Ghŏ'oe atănda-pănde-ni, (kent en weet gij Hem)

Ghŏ'oe atōma-dŏeki-ni, (kunt gij Hem bereiken en tot Hem gaan)

Nggă'i kaoe-ngĭndi-ko-na-ndi (wil gij deze tot Hem brengen)

Ngă'a pangă'na, Wĕ'e paĕnoe-na. (als spijze om te eten, water om te drinken).

In een van de scheppingsverhalen wordt verteld van deze „Lămoe

Tāta, Lămoe Nggĕngge, boschhoen en spin, (of wezens, die zoo genoemd worden), dat ze door Amaghōlo-Amarăwi opdracht kregen, om een net te spannen en daarop aarde te brengen. Om die aarde vast te maken, moest L. Nggĕngge ze kris en kras omspinnen en toen werd „Ténde Kandŏendoeka" — „Răngga Pamĭlaka" (de donder en bliksem: Ténde en Răngga zijn menschennamen, Kandŏendoeka en Pamĭlaka waarschijnlijk klanknabootsingen) gezonden om er zijn paarden over te laten draven, om te probeeren of allees al vast was. L. Tāta en L. Nggĕngge, (van wie men ook zegt: akapéti pĕghe, akazăli pănde, d.i. die buitengewoon knap zijn), die hier aangeroepen worden om de offergave over te brengen aan Amaghōlo-Amarăwi, is dus een wezen, (of zijn het wezens?) dat in nauwste verbinding staat met den Schepper en Onderhouder van alles. Hen biedt men aan, wat men den Ongenaakbaren, Onnoembaren aan wil bieden, fluisterend en met groote eerbied.

Zijn plaats is hier in de „kōpora" binnen de „nātara êri" en (daarom?) wordt ook deze plaats in verband gebracht met Amaghōlo-Amarăwi zelve.

Er is overeenkomst tusschen de Apŏeloena, die ook den schakel vormen, (zie boven) en deze, maar met in elk geval dit verschil, dat de Apŏeloena dichter bij de menschen staan en de L. Tāta-L. Nggĕngge dichter bij den Schepper. De Apŏeloena mogen overal aangeroepen worden maar de L. Tāta-L. Nggĕgge alleen hier op deze plaats en bij zeer belangrijke aangelegenheden.

In de kampong zelve zien we dan midden op de „nātara kăba" nog een opgerichten steen met een platten steen daarvoor. Dit noemt men de „marāpoe wăno", de kampong-marāpoe. De steen staat *op* den grond, (er niet *in*) evenals ook alle andere voor marāpoe's opgerichte steenen *op* en niet *in* den grond staan. De platte steen ervóór, dient om er de offergaven voor den marāpoe op te deponeeren. De „marāpoe wăno", wiens teeken deze steen is (bij navraag verklaart men altijd weer uitdrukkelijk, dat zulk een steen alleen maar is: tāndana marāpoe, d.i. *teeken* van de marāpoe) moet de kampong beschermen. [1])

[1]) Dat deze opgerichte steen of ook alle andere voor de marāpoe's in tuin en veld en sawah opgerichte steenen iets uit te staan zouden hebben met in de aarde indringende zonnestralen, blijkt uit niets, is zelfs hoogst onwaarschijnlijk. In de eerste plaats kent de Westsoembanees het begrip „zonnestraal" niet. Wĕnggara, dat er nog het meest op lijkt, beteekent: schijnen, men zegt het ook van het vuur en, overdrachtelijk, ook van het oog. Verder noemt men deze steenen steeds als „tānda" teekenen, van *bepaalde* marāpoe's, het is een teeken,

Voor één van de huizen ziet men vaak nog een opgerichte paal, die men „katōda" noemt. Tegenwoordig gebruikt men er ook wel een opgerichten steen voor. Eigenlijk is dit hier in West-Soemba de oude doodenboom, waaraan vroeger de hoofden der overwonnen vijanden gespiest werden. Ook dit is een Marăpoe-teeken en wel voor den „marăpoe-katōda", den oorlogsmarăpoe. Men noemt hem: Kŏeri Mōne Mbĭli, Ngĭla Laa Talōra, een marăpoe, waarover opzichzelf een boek te schrijven zou zijn.

Bij den uitgang van de kampong staat dan nog een opgerichte steen, uiterlijk niet te onderscheiden van de „marăpoe wăno". Dit is de „marăpoe bĭna, de poort-marăpoe. Deze moet de poort bewaken, opdat er geen booze geesten of machten, ziekten en dergel. de kampong binnendringen of ook goede dė kampong ontvluchten.

De „marăpoe Wăno" en „mar. Bĭna" hooren bij elkaar. Men noemt ze: Ngōngo Ngĭla Bĭna (mannennaam) en Dāda Tiăla Wăno (vrouwennaam.

Ook over de z.g. stammarăpoe's in West-Soemba zou heel wat te zeggen zijn. Hierover echter alleen dit:

We mogen aannemen, dat de stam is ontstaan, doordat een vooraanstaand persoon leider werd van een groep, die niet alleen bestond uit zijn huisgenooten, maar ook uit andere familie's. Zulk een hoofd is dus de stam*vader* van de kabĭzoe's die uit hem ontsproten zijn, maar stam*hoofd* van de geheele stam, die bestaat uit verschillende kabĭzoe's. De kabĭzoe, uit hem ontsproten, blijft de voornaamste van den stam en de thans levende stamvader (of wie hem in deze familie vervangt) is tevens *kabĭzoe*hoofd en *stam*hoofd.

De „ndēwa-ĭna, ndēwa-āma" van zijn huis, zijn dus de menschen van beteekenis voor den geheelen stam en de oorspronkelijke leider, (van wien ook de andere kabĭzoe's de „āna lĭli dana, āna kāpa dāna" (kinderen in de okselholte, kinderen onder de vleugels) zijn,) wordt op bepaalde tijden door den geheelen stam in dit huis vereerd. De heele stam noemt hem ook „ŏemboe" (grootvader) en het is vanzelfsprekend, dat dit huis een „rŏemata" (zie boven) is.

---

dat er een marăpoe is. Zoo brengt men, vanuit de woning een marăpoe mee, wanneer men een tuin of sawah aanlegt, om deze tuin te beschermen. Is dat gebeurd, dan richt men voor dezen marăpoe een steen op, ten teeken, dat hij er nu is, en daar op die plaats moet men hem dan zijn offer brengen. Het is ook steeds maar een willekeurige steen, wien men zelf ook niet den minsten eerbied bewijst. Ook in de tuinen worden ze niet met de vruchtbaarheid, als zoodanig in verband gebracht, integendeel men weet heel goed, voor welke bepaalde categorie marăpoe's men ze opricht.

Vraagt men dus een kundige Soembanees: wie is de *ŏemboe* van jullie kabĭzoe? dan zal hij onmiddelijk antwoord geven, b.v. Oemboe Lēle Rīri, Oemboe Dēta Bānoe, of wie het anders zijn mag. Maar vraagt men hem: wie is de marāpoe van jullie kabĭzoe, dan kijkt hij verwonderd en kan daarop geen antwoord geven, want een bepaalde stam- of kabĭzoe-marāpoe bestaat er niet. Hoewel natuurlijk de „Oemboe" wel als marāpoe beschouwd wordt. Zegt men echter van een kabĭzoe, dat hij speciaal dezen of dien marāpoe heeft, dan verstaat men daaronder gewoonlijk een bepaalde „marāpoe mōro of wēri". Zoo heeft b.v. de kabĭzoe Wai-Laingo de „Ndana" (aardwesp), Lamŏende de „Wăne" (uil), Bŏema-Lēre de „marāpoe Lēroeta (blusschen) Kābala (onkwetsbaar)" enz. In geval van oorlog b.v. brengt iedere kabĭzoe zijn eigen marāpoe mee, om hen, ieder op zijn eigen wijze, te helpen. Deze marāpoe's hebben echter met afkomst of stamvaders niets uit te staan.

Ook in de tuinen en sawah's, in bosschen, bij bronnen en op het veld treft men steenen aan, opgericht voor marāpoe's.

Enkele hiervan wil ik noemen.

Daar zijn eerst de „marāpoe kandăghoe", de boschmarāpoe's (kandăghoe: bosch) en de „marāpoe maréda", de veld-marāpoe's (maréda: veld). Zij zijn de heeren van bosch en veld en van alles wat daarin leeft en is. Een jager zal daarom, wanneer hij in het bosch of op het veld aangekomen is, eerst aan deze marāpoe's verlof moeten vragen en ze gunstig trachten te stemmen. Deze marāpoe's zijn zeer gevreesd, omdat ze veel onheil kunnen berokkenen aan wie tegen hun zin, hun gebied betreedt. Dan zijn er de marāpoe's, bezitters van den grond. Wil men een tot nog toe ongebruikt stuk grond, voor tuinen of kampongaanleg in gebruik nemen, dan moet men eerst aan den marāpoeheer van die streek, den Mōri Lŏda (streek) Mōri Păda (gebied) verlof vragen. Dit geschiedt door de kabĭzoe en voor een geheele streek.

Is er in deze streek een bepaalde woonplaats, in een bosch, of boom, of grot b.v., van een marāpoe, zoodat deze pamali is, dan moet deze eerst uitgedreven worden, of hem verzocht worden zich te verwijderen.

Eerst daarna wendt men zich tot den marāpoe, die de speciale bezitter van dezen grond is en verzoekt hem, niet alleen de menschen toe te laten tot dezen zijn grond, maar ook alles, wat er nu op gebouwd wordt als opperheer in bescherming te nemen. Men richt een steen voor hem op, op de plaats, waar men denkt, dat hij woont, ge-

woonlijk in de schaduw bij de bron. Deze marāpoe heet: Pēpe-măgho. Pēpa beteekent vlak-, gladstrijken, b.v. van de alang-alang en het lange onkruid, măgho is schaduw. Het ligt nu op den weg van de kabĭzoe, om hier ter gelegener tijd te offeren.

De marāpoe, die voor de sawah's dezelfde beteekenis heeft als de „Pēpa-măgho" voor de tuinen heet „marāpoe wĕ'e" (wĕ'e is water).

Wil nu een bepaald persoon op dit nu door den „Pēpa-măgho" beschermde terrein een tuin aanleggen, dan brengt hij er van de marāpoe's thuis over naar zijn tuin en richt daar dan twee steenen op. Den eenen noemt men „Măngoe tāna" (grondbezitter) en den anderen „Pangămba". Het werk van dezen laatsten is door den tuin te wandelen en er de wacht in te houden. Men stelt hem zich voor als de hulp van de „Măngoe tāna".

Er zijn nog meer marāpoe's volgens de voorstelling van den West-Soembanees, die men niet uit bepaalde opgerichte teekens leert kennen. De voornaamste bronnen, waaruit men de kennis van deze marāpoe's kan putten, zijn de „ōka". Er zijn verschillende gelegenheden, waarbij men de marāpoe's plechtig aanroept. Dit aanroepen noemt men „ōka". Daarbij roept de „rāto marāpoe" de marāpoe's volgens vaste rangorde op, noemt hun namen en praedicaten en besluit met een langgerekt: ooooooo..... (vandaar de naam ō-ka) dat door de heele vergadering met een krachtig ja-ghăoe beantwoord wordt.

In deze „ōka" komen, behalve de namen van de reeds boven genoemde marāpoe's o.a. ook voor: Ina Ghŏela, Ama Lŏdo, moeder maan, vader zon. Wanneer iemand een gewelddadigen dood sterft, gaat hij volgens gangbare voorstelling naar de zon. Vandaar moet hij teruggehaald worden, hetgeen geschiedt door middel van een bepaald soort aanroeping des nachts, die men Zĕizo noemt. Een naar beneden schietende ster is dan het teeken, dat de persoon terug gekomen is.

Ook bij sommige eeden wordt Ina-ghŏela, āma-lŏdo aangeroepen. Verder weet men van Ina Ghŏela-Ama lodo niet veel te vertellen. Wel zijn er natuurlijk enkele verhalen over zon en maan in omloop. Zoo b.v. dat de zon (die dan weer als man gedacht is) vroeger twee vrouwen gehad heeft, waarvan er nu een dood is. De overgeblevene is de tegenwoordige maan, die hij soms zoo slaat, dat ze weg wil loopen (maansverduistering).

Ook de rijst wordt als een marāpoe geëerd en er wordt aan haar geofferd, zij kan zich ook wreken en straffen enz., maar of ze zelf

als een marāpoe wordt beschouwd, is niet zoo gemakkelijk uit te maken. In elk geval zou het te ver voeren hier daarop verder in te gaan.

* * *

Hoewel het bovenstaande nog zeer onvolledig en in menig opzicht nog duister is en nog veel vragen open laat en tot nog meer vragen aanleiding geeft, wordt er m.i. toch wel iets duidelijk door.

Ten eerste, dat „marāpoe" op zichzelf niet beteekent: goden, geesten, zielen, voorouders of iets dergelijks, maar dat voor den Soembanees „marāpoe" is, wat tot de onzichtbare wereld behoort.

Ten tweede, dat de Soembanees uiterlijk zichtbare teekens, waardoor de tegenwoordigheid van zulk een marāpoe openbaar wordt ook marāpoe noemt.

Ten derde, dat de Soembanees de marāpoe's die tot zijn eigen sfeer of gebied behooren onderscheidt van die, die boven zijn en die hij noemt „marāpoe ljāngita" (of marāpoe āwango), (langita: Mal: langit, awango: Mal: awan).

Ten vierde, dat bij de „marāpoe ljāngita" berust de macht over leven en lot.

Ten vijfde, dat sommige van de marāpoe's, die behooren tot het gebied of de sfeer van den mensch, behooren tot wat de Soembanees noemt „marāpoe māte" (māte: dood) d.w.z. dat dit marāpoe's zijn, die door sterven, het overgaan van de zichtbare in de onzichtbare wereld, marāpoe geworden zijn of misschien beter nog, die in den toestand van wat men noemt dood zijn, marāpoe zijn, terwijl er andere zijn, die de Soembanees „marāpoe mōripa" (mōripa is leven) noemt, d.w.z. zulke wezens, wier natuurlijke toestand het is marāpoe te zijn of wier leven het is marāpoe te zijn.

Ten zesde, dat verder de verschillende marāpoe's in verschillende categorieën te onderscheiden zijn, naar wezen, oorsprong, beteekenis, werk, functie, en dat men niets van de beteekenis ten opzichte van den zoo genaamden Soembaneeschen godsdienst kan afleiden uit namen, toenamen, attributen en verdere bijzonderheden van „een zekeren marāpoe ergens", wanneer men niet weet tot welke categorie deze behoort of dit schromelijk veronachtzaamt.

WILLIAM MARSDEN ALS BEOEFENAAR DER TAALWETENSCHAP.

DOOR

J. GONDA.

William Marsden, bij de beoefenaars van het Maleis wel bekend door z'n History of Sumatra en z'n door lateren geprezen, bij ons door Elout vertaalde grammatika en z'n eveneens vertaalde woordenboeken, heeft, afgezien van enkele grotere werken op ander gebied, bovendien enkele kleinere taalkundige verhandelingen gepubliceerd, die, naar het mij voorkomt, ten onrechte wat in vergetelheid geraakt schijnen. Nu het onlangs 100 jaar geleden was, dat hij overleed, grijp ik deze gelegenheid, zij het wat laat, aan om op enkele zijner verdiensten te wijzen.

Geboren 16 Nov. 1754 te Verval, Ierland, als zoon van een directeur van de National Bank of Ireland, uit een van origine Engels geslacht, en aanvankelijk voor het geestelijk ambt bestemd, trad hij op aansporen van een broer in dienst van de East India Company (1770) en was tot 1779 als secretaris te Benkoelen werkzaam. Na zijn repatriering kon hij veel tijd besteden aan wetenschappelijk werk, hoewel hij van 1795 tot 1807 de zeer gewichtige positie van (eerst second, daarna first) secretary of the admiralty bekleedde. Hij was sinds 1807 gehuwd met een dochter van Charles Wilkins en stierf 6 Oct. 1836[1]).

Marsden was een van de vele Engelsen die ten tijde van Hastings' optreden in Indië (1772—1785) en daarna niet alleen op staatkundig terrein, althans in een publiek ambt, maar ook op dat der wetenschap, hun vaderland dienden, die in het Oosten hun plicht deden als bestuurders, doch tevens een open oog hadden voor de talloze merkwaardigheden die natuur, samenleving en cultuur daar boden,

---

[1]) Uitvoeriger: Dictionary of national biography, ed. by Sidney Lee, vol. XXXVI (London 1893), p. 206 vlg. Zie ook: A brief memoir of the life and writings of the late William Marsden... written by himself, London, 1838, 177 bldzz., for private circulation only, uitgegeven door zijn weduwe (interessante lectuur).

die staande in de volle realiteit, de enorme waarde van wetenschappelijke beoefening van die maatschappelijke en culturele verschijnselen voor de duurzame vestiging van het Engelse bewind begrepen. Hastings zelf, de grootste der Engelse bestuurders over Indië, paarde, als Akbar, aan een groot organisatietalent belangstelling voor en beoefening van velerlei wetenschappen; bekwaam in Perzisch, Bengali en andere inheemse talen, kenner van natuurlijke historie, geografie en kunst, bevorderaar van de studie van het inheemse recht, steeds trachtend de inheemse cultuur te begrijpen: „No Englishman ever understood the native character so well as Hastings". Hij kan worden beschouwd als de grondlegger van het Brits-Indische bestuurssysteem, maar ook werd op zijn instigatie door Jones, „de Justinianus van Indië", de Asiatic Society (later: of Bengal) gesticht (1784), waarin de studie van het Sanskrit en de Indische cultuur een middelpunt vonden, studie die voor 'n groot deel in handen lag van rechters, bestuursambtenaren, artsen, officieren, die hun vrije tijd aan de wetenschap wijdden; Jones was rechter, Colebrooke, de grondlegger van de Sanskrit-filologie, bekleedde verschillende bestuursfuncties, Wilkins „le premier Européen peut-être qui ait vraiment su le sanscrit"[1]), de „Sanscrit-mad gentleman" (1750—1836), de iets oudere vriend en later schoonvader van Marsden, was „a writer in the East India Company's Civil Service". Marsden, die op de jeugdige leeftijd van nog geen 16 jaar z'n schoolopleiding had afgebroken om naar Benkoelen te gaan, besteedde daar z'n vrije tijd behalve aan toneelspelen, vertalen uit 't Grieks en dichten aan bevrediging van z'n weet- en leergierigheid[2]), later ook aan 't verzamelen van bouwstoffen voor z'n werk over Sumatra. Door omgang met de bevolking en verhoor van verdachten, studie van brieven, godsdienstige en „rechts"-geschriften en „heroic romances", bekwaamde hij zich in 't Maleis[3]).

---

1) A. Barth, in Journal des Savants, 1900, p. 119.

2) Autobiografie, pp. 11 vlgg. „I had an ardent thirst for knowledge", „my curiosity being ever awake to the novelty of objects around me".

3) Over inlandse leermeesters spreekt hij niet. Abdoellah, Autobiografie, pp. 7 vlg. Kl. vertelt, dat 'n *toean Marsden* bij zijn vader gedurende één jaar en 8 maanden in Malakka les had genomen; op gezag van den zendeling Thomsen deelt hij daar mee dat dit de auteur van het Mal.-Eng. Woordenboek Marsden was. Wat algemeen aangenomen schijnt: Klinkert, Aant. op de Hik. Abd.. Leiden 1882, p. 10; Van der Linden, De Europeaan in de Mal. Lit., Diss. Utr. 1937, p. 239. Uit Marsden's autobiografie, die bij reizen en derg. gaarne stilstaat, wordt evenwel over 'n oponthoud in Malakka niet gesproken: hij is er voorzover mij bekend niet geweest.

Na zijn terugkeer in Engeland veel verkerend in kringen van beoefenaars der wetenschap, lid van de Royal Society en verscheidene andere geleerde genootschappen, voortdurend aan 't verzamelen van grammatika's, woordenboeken, Oosterse munten, zeer veel op reis, trad hij in Febr. 1781 voor de Society of Antiquaries op met z'n voordracht over de talen van Sumatra [1]), publiceerde 1783 z'n bekende History of Sumatra, en in 1785 'n verhandeling over de taal der Zigeuners [2]). „This was the first notice that had appeared in England of the Indian origin of this extraordinary race, and which had been suggested to me by accidentally meeting with a short list of their words *(vocabula Cingarorum)*, in „Ludolfi Commentario in suam Historiam Aethiopicam" [3]) which struck me as being Hindustani. A German work on the same subject, as I afterwards found, had been published by Grellman [4]) in the preceding year; but this was entirely unknown to me, as well I believe as to other English readers" [5]). In z'n kleine verhandeling over de taal der Zigeuners vatte hij het onderwerp wetenschappelijk aan: hij onderzocht eerst of de taal die de Gypsies in Engeland spraken werkelijk dezelfde was als die van de Zigeuners van het Continent. Toen dit het geval bleek te zijn, trachtte hij (op grond van 'n vergelijking van 39 woorden) vast te stellen dat deze taal met het Hindustani samenhing. Het onderzoek baarde verrassingen: „it is not a little singular that the terms for the numerals 7, 8 and 9 are purely Greek". In dit opstelletje wijst hij er o.a. op hoe voorzichtig men moet zijn met op 't gehoor af opgetekend taalgoed van weinig bestudeerde talen, „for the dissimilar manner in which the same individual sound strikes the organ of the hearers".

In 1789 had hij al plannen voor z'n werken over de Maleise taal:

---

[1]) Autobiografie, p. 49. Zie beneden.

[2]) „Observations on the Language of the People commonly called Gypsies, in a Letter to Sir Joseph Banks", in Archaeologia, ed. by the Society of Antiquaries, VII.

[3]) De beroemde Job Ludolf (1624—1704), de grondige kenner van het Aethiopisch en der Semietische talen in 't algemeen.

[4]) Hij bedoelt H. M. G. Grellmann, Die Zigeuner, 1783, vooral in de Franse vertaling zeer bekend geworden (1810): „Histoire des Bohémiens". (Vgl. Ratzel in Allg. deutsche Biographie der kg. bayer. Ak. d. Wiss., dl. 9, p. 636/7). Woordenlijst en vergelijking in G.'s boek zijn van Büttner afkomstig, die „so gut wie gar keine Einsicht in das Zigeuneridiom besasz" (Pott, Die Zigeuner, I, 1844, p. 14). 't Eerst schijnt de Indische herkomst van de Zigeunertaal door J. C. C. Rüdiger gevonden te zijn (1777); vgl. Pott, t.a.p., p. 13; Leskien, in Allg. deutsche Biogr. 29, p. 468.

[5]) Autobiografie, p. 61.

„The first work... I should wish to publish, is the Malay Dictionary, with a Grammar (not yet begun)" [1]), waarvoor hij zich o.a. met de lectuur van de door Nederlanders bezorgde Maleise vertaling van Oude en Nieuwe Testament bezig hield, „but this being the work of Europeans, I do not venture to adopt any term, or any unusual sense of a term, unless I find it corroborated by the authority of native manuscripts, &c." [2]). Gelijk bekend verschenen deze werken in 1812 [3]). Over z'n numismatische en andere publicaties [4]) en z'n overige verdiensten spreek ik hier niet.

Ook z'n betoogje over de invloed van het Sanskrit op het Maleis, waaraan hij tegelijk met Jones [5]) z'n aandacht wijdt, is nog het lezen waard [6]). Deze talen moeten „intercourse" gehad hebben waarschijnlijk wel verscheiden eeuwen voordat de Maleiers Mahommedaan werden. „The Hindu words... are such as the progress of civilization must soon have rendered necessary...". „It is not however to be understood, that the affinity between these language is radical". „The marks of cultivation by which the Malayan is distinguished from his ruder neighbours, are to be attributed in my opinion, to

---

1) Uit een brief, zie Autob., p. 72, n.

2) Uit een brief, 1792, ibid., p. 81, n.

3) „The impression was large, and, unfortunately for my labours, the extensive possessions conquered from the Dutch, where the Malayan is spoken, were gratuitously restored to them, and my sale contracted", Autob. p. 144. Aldaar ook 'n oordeel over deze werken en de Hist. of Sum. — die evenals z'n overige werken ook bij andere tijdgenoten 'n zeer goede naam hadden —, van Von Humboldt: „Il serait impossible d'exposer les resultats de recherches plus savantes, plus profondes, et plus solides, avec plus de clarté, d'élégance, et de méthode" (Brief van 2-4-1831). Men verzuime echter niet het oordeel van Van der Tuuk, Aant. Bat. Leesb., pp. 110 vlg., te lezen.

4) Numismata Orientalia illustrata, described and historically illustrated, 2 dln.; The Travels of Marco Polo, with notes, etc.

5) Vgl. Asiatic Researches III, pp. 8 vlgg., en IV, 227. In deze 8e jaarlijkse voordracht, gehouden 24-2-1791, „On the borderers, mountaineers, and islanders of Asia", pp. 1-16, zegt hij p. 9: „from the very accurate and interesting account of it by a learned and ingenious member of our own body, we discover, without any recourse to etymological conjecture, that multitudes of pure Sanscrit words occur in the principal dialects of the Sumatrans.... If Mr. Marsden has proved (as he firmly believes, and as we, from our knowledge of his accuracy, may fairly presume) that clear vestiges of one ancient language are discernible in all the insular dialects of the southern seas from Madagascar to the Philippines, and even to the remotest islands, lately discovered, we may infer from the specimens in his account of Sumatra, that the parent of them all was no other than the Sanscrit..." (pp. 9, 10). Een voorloper van het zo weinig succesvolle denkbeeld van Bopp! (Zie mijn opstel Taalbeschouwing en Taalbeoefening).

6) On the traces of the Hindu language and literature, extant amongst the Malays, Asiatic Researches IV (1799), pp. 221—227.

the effects of an early connexion that must have subsisted between the inhabitants of this eastern peninsula and those of the continent of India". Hòe is moeilijk te zeggen, maar: „a spirit of foreign conquest, and still more, a zeal for the propagation of their religious tenets, appear incompatible with the genius of the Hindu system..." [1]).

Als handel de Sanskrit woorden naar de Archipel gebracht heeft, „I should be inclined to consider the people of Guzerat, notwithstanding their distance, as the instructors of the Malays" [2]). Hij geeft dan de volgende woorden op als leenwoorden uit Indië: *soeka, soeka-tjita, doeka, bagi, bangsa, basa, bitjara, bidji, boedi, loba, djaga, poeteri, rata, poernama, tjari.* Er zijn na hem wel minder juiste lijstjes gepubliceerd! Met John Leyden is hij het eens dat de leenwoorden niet door het Pali in het Maleis gekomen zijn [3]). Hij bestrijdt diens opvatting dat Tamil c.s. het Maleis „heeft verbeterd" en ziet in, dat het verkeerd is de Dravidische talen, zoals men veelal deed, van het Sanskrit af te leiden [4]).

Uit Marsden's taalkundige werken blijkt 'n diepgaande belangstelling, een opmerkingsgave, 'n heldere geest, nuchterheid, 'n grote mate van gezond verstand, onpartijdigheid, een voor zijn tijd opmerkelijk degelijke betoogtrant. Hij bleef met z'n benen op de grond en verloor zich niet in vage theorieën. Menige passage uit zijn werk is voor dengeen die gewend is aan wat een eeuw later over de Maleise taal is geschreven een verademing.

Z'n eerste werk, op 26 jarige leeftijd voorgedragen is reeds zeer belangrijk [5]). Gelijk bekend heeft Von Humboldt lang als de eerste gegolden die de verwantschap tussen de „Maleisch-Polynesische" talen heeft aangetoond, totdat, voorzover mij bekend door Schmidt [6]), er op is gewezen dat reeds voor hem Hervás „deze taalfamilie ontdekt had", wat door anderen, o.a. door mij zelf [7]) is overgenomen. Het blijkt echter duidelijk uit dit met 5 Maart 1780 ondertekende geschrift van Marsden, dat deze reeds enige jaren voordat de boeken van Hervás verschenen (1784 vlgg.) dezelfde gedachte heeft

[1]) p. 222.
[2]) Vgl. ibid., pp. LX vlgg.
[3]) Mal. Spraakkunst, Inl. (vert.), p. L.
[4]) Vgl. ibid., p. LVIII.
[5]) Remarks on the Sumatran Languages, Archaeologia (zie boven), dl. VI, London 1782, pp. 154—158.
[6]) P. W. Schmidt, Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde, pp. 30, 141.
[7]) Gonda, Austrisch en Arisch, Inaug. rede, Utrecht, 1932, p. 6,

uitgesproken[1]). Reden waarom deze korte verhandeling een uitweiding rechtvaardigt. Twee lijsten van woorden vergezellen het in de vorm van een brief aan Sir Joseph Banks[2]), President of the Royal Society, „munificent patron of science" geklede artikel, waarvan „the one exhibits simply a list of fifty words; of universal use from the nature of the ideas they express; as spoken in twelve different countries or districts", 't zijn de telwoorden 1—10, 100, woorden voor familierelaties, lichaamsdelen, enkele kleuren en elementen etc. in English „Malay, Acheen, Batta, Lampoon, Neeas, Rejang, Javan, Malagash, Mongeraye, Macassar, Savu, Otaheite en Chinese"; de laatste taal telt echter evenmin als 't Engels natuurlijk, tot het 12-tal. „The other exhibits a view of those words in the Sumatran and neighbouring languages, which are observed to correspond in sound and signification, with words in the languages of places situated at a distance from thence". „My chief design in these collection, was to trace, if possible, a common origine[3]). My secondary object, to

1) Crawfurd, in de Dissertation, voorafgaande aan z'n Malay Grammar, p. 2, met noot, stelt het zo voor, dat J. R. Forster, de Duitser die de tweede reis van Cook (1772—1775) meemaakte (vgl. bv. Allg. Deutsche Biogr., 7, 169 vlgg.), eigenlijk de vader van deze gedachte geweest is. Hij citeert daartoe uit „Voyage round the World", van z'n zoon G. F., London 1778, o.a., dat we een opmerkelijke gelijkenis tussen woorden uit de Zuidzee en enkele Maleise vinden. „But it would be highly inconclusive, from the similarity of a few words, to infer that these islanders were descended from the Malays", waarom hij vermoedt „that all (d.w.z. inclusief 't Maleis?) these dialects preserve several words of a more ancient language, which was more universal and was gradually divided into many languages". De met Maleise woorden identieke uit talen der Zuidzee bewijzen hem „that the South Sea isles were originally peopled from the Indian, or Asiatic Northern isles; and that those lying more to the westward received their first inhabitants from the neighbourhood of New Guinea". In M.'s Bibl. Marsdeniana ontbreekt dit werk van Forster. Het komt mij echter volstrekt ongeloofwaardig voor dat M. de inhoud van dat werk niet gekend zou hebben: als hoofdmotief voor zijn repatriering uit Sumatra geeft hij zelf op z'n vurig verlangen om te Londen in geleerde kringen de uitkomsten van de wereldreizigers te leren kennen (Autob., pp. 25 vlg.); bovendien, dat onder de onderwerpen van gesprek met Banks e.a. de talen van de „Eastern and South-sea Islands" behoorden (ibid., p. 47), waarbij: „and as I had formed a collection of a number of dialects for the purpose of comparison, I addressed to him a short treatise". M. geeft echter op enkele plaatsen voorgangers (Grellman, Werndly, Heurnius) alle eer en zou m.i. hier Forster vermeld hebben als hij aan hem ontleend had. Bovendien is er verschil tussen de vage visie van F. en M.'s standpunt. Dat invloed van boek of denkbeeld van F. evenals de gesprekken met vrienden M. stimuleerden en hem er toe brachten zijn mening te publiceeren lijkt me dus 't waarschijnlijkste. Ik heb het citaat in het uitvoerige, registerloze werk van F. niet nagespeurd.

2) Zie over hem Dictionary of national biography, vol. III, pp. 129 vlgg.

3) Vgl. ook de Inleiding op z'n spraakkunst, Marsden—Elout, pp. XXXVI vlg.

determine whether the various independent and unconnected nations who inhabit the internal parts of Sumatra, speak languages radically and essentially different, as is generally supposed by the Europeans resident there, or only different dialects of the same". In 't eerste opzicht heeft hij weinig resultaat gehad, zegt hij, „perhaps from want of sufficient opportunity of acquaintance with the continental tongues". „It may possibly then be found that Tartary, that great *officina gentium,* has supplied the south eastern archipelago with inhabitants. A knowledge of the original Siamese, Laos Cambodian and Peguan languages, as these nations lie in the intermediate space, would present the readiest clue to a discovery of that kind. But here I am in the dark". Wie denkt hier niet aan het stamland der Maleis-Polynesische taalfamilie door Kern en Kuhn in Achter-Indië gezocht, in Campā, Cochin-China, Kambodja (1889) en aan Schmidt's „Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens" (1906)?[1]).

Marsden heeft behalve bij 't „Savu and Otaheite" z'n woorden uit de mond der inheemsen, niet uit boeken. Z'n conclusie is[2]): „The only general inference we can draw on this head, is, that from Madagascar eastward to the Marquesas, or nearly from the east coast of Africa to the west coast of America, there is a manifest connexion in many of the words by which the inhabitants of the islands express their simple ideas, and between some of the most distant, a striking affinity".

„Velen zullen in de talen van Sumatra slechts dialektverschillen zien", maar Marsden zelf is „far from thinking the general resemblance so decided as to put the point beyond dispute". Hij betoogt nu, dat de omstandigheid dat de verschillende Sumatraanse talen niet allen hetzelfde alfabet bezitten aan sommigen zou schijnen te bewijzen, „that their origins were unconnected" en dat de onderlinge gelijkenis zou zijn veroorzaakt door 't overnemen van leenwoorden. „It is certain that they conceive thus of themselves; that they do not in the least comprehend each other's discourse. But on the other hand it will be argued that the resembling or common words are radical and such whose correspondent ideas must have existed and been described prior to all intercourse with either remote or neighbouring people". „The dissimilarity, not the similarity, must have been induced by degrees". Hij betoogt dan de waarschijnlijkheid, dat „this

[1]) Over een en ander Gonda, t.a.p., p. 7 vlgg.
[2]) p. 155.

art of representing our thoughts by visible signs took its rise among these people after the period of their separation". We hebben hierbij te bedenken, dat in de XVIIIe eeuw beschouwingen over het alfabet en het schrift tot het terrein van de taalwetenschap en de grammatika behoorden.

Om de samenhang van de woorden van z'n tabellen na te gaan moet men weten dat „there are several letters or simple sounds, which, though to our organs they seem distinct, are often confounded and transposed in rude languages". Zo wordt *eedong (hidoeng)* in 't Maleis, *eerong (iroeng)* in 't Javaans. „The letters usually confounded are L and R, P and F, D and T, D and R, B and V, Oo and R". „Confounded", maar toch reeds een „Ahnung" van de D—L—R wisseling. Over de *f* in 't Nias spreekt hij ook in z'n History of Sumatra.

Hij eindigt met te waarschuwen tegen 't hechten van 'n grote waarde aan de zeer vergaande overeenkomst in de telwoorden; hij is van mening dat deze niet kan worden beschouwd als een „presumptive proof" voor een gemeenschappelijke origine van de volkeren die ze gebruiken. „Counting, however simple a business it may appear to us... is matter of science", en „is zeer waarschijnlijk niet alle volkeren van 't begin af eigen geweest". „Men may exist long together without finding it absoluty necessary to express these ideas". Inderdaad zijn er (bv. in Zuid-Amerika, Australië etc.) verscheiden „primitieve volkeren" in wier dagelijks leven het tellen een zeer geringe rol speelt en die vaak geen hogere telwoorden dan „twee" of „drie" kennen[1]).

Voor de woordenlijsten zelf mag ik naar 't origineel verwijzen. Enkele opmerkingen slechts: Dat hij behoorlijk heeft waargenomen en weergegeven blijke bv. uit de telwoorden van 't Nias (men houde natuurlijk rekening met z'n Engelse transcriptie): *sembooa, dèmbooa, tuloo, oopha, leema, oonoo, pheetoo, ooalloo, seewa, phooloo.* Blijkens 8: *slappan,* head: *capallo,* good: *baye* etc. geeft de kolom „Malay" Minangkabaus. Onder de woorden die in de kolom „Makassaars" staan zijn verscheiden Boeginese; hoe kon 't anders? Bv. één: *saydee* (Boeg. *sêdi,* Mak. *sêre*), 7: *peetoo* (Boeg. *pitoe,* Mak. *toêdjoe*), 8: *arrooa,* dag: *asso,* neus: *eengana* (Boeg. *î̃ngə̊),* haar:

1) Vgl. bv. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales, pp. 204 vlgg.; Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen I, pp. 186 vlgg.; P. W. Schmidt, Die Sprachfamilien und Sprachkreisen der Erde, p. 358; Olbrechts, Ethnologie, pp. 76; 259.

gummanna, etc.; in de twee laatstgenoemde gevallen en elders heeft hij *-na* (van hem, etc.) tot het substantief gerekend. Voor 't Atjehs geeft hij *tloo* voor 3, *d'lappan* voor 8. Bat. „vis" is *dekkay* (immers uit de mond opgetekend), zwart: *nabeerong,* waarin 't „relativum *na*". Etc.

De tweede tabel draagt het opschrift „Examples of words in the Sumatran and Neighbouring Languages corresponding in sound and signification with others in places remote from thence", en bevat 28 woorden, telkens in 2—15 verschillende talen, en wel afzonderlijk „Sumatraanse" èn Javaans tegenover ver verwijderde als Otaheite, Garageeco, Madagascar, Bugguess or Macassar, Savic Easter island, Marquesas, Malicolo; echter ook N. Zealand, N. Caledonia, Chinese. Z'n materiaal is uiterst gering en er staan onjuistheden in, doch welk van dergelijke verzamelingen van lateren is geheel feilloos? Op het principe komt het hier aan.

In z'n History of Sumatra [1]) spreekt hij over dezelfde kwestie: de verschillende talen van dat eiland zijn duidelijk verwant, maar niet alleen onderling, „also to that general language which is found to prevail in, and to be indigenous to all the islands of the eastern sea, from Madagascar to the remotest of Captain Cook's discoveries" [2]). Weliswaar is hier en daar vermenging en „bederf" opgetreden, „but between the most dissimilar branches an evident sameness of many radical words is apparent", en dat ook in ver van elkaar verwijderde streken „as for instance the Philippines and Madagascar". Men denkt onwillekeurig aan Brandstetters „Tagalen und Madagassen". Hij wenst dit dan uit te breiden tot een beschouwing van alle talen in de wereld onder dit gezichtspunt. Er volgt o.a. nog 'n lijst van 37 woorden in „Malay, Achin, Batta, Rejang, Lampong" [3]). Ook herkent hij in het „inheemse", niet Arabische, Sumatraanse alfabet invloed van dat van 't Sanskrit [4]). 't Bataks, zegt hij elders [5]), schijnt minder veranderingen ondergaan te hebben dan vele verwante talen: 't heeft met de talen van Java, Celebes en de Philippijnen veel gemeen met 't Malagasi, „being all, in my judgment, from one common stock". Gelijk bekend is men tegenwoordig van mening, dat vergelijking van Toba-Bataks, Javaans en Tagalok de beste grondslag levert

1) 3e ed. 1811, p. 200.
2) Diens expeditie en resultaten hadden in Marsden belangstelling voor deze zaken gewekt: Autobiografie, p. 151.
3) p. 203.
4) p. 201; vgl. ook Asiatic Researches, IV, p. 225 „tot Celebes toe".
5) p. 382.

om zo volledig mogelijk het klanksysteem van de Indonesische oertaal te leren kennen[1]). Marsden had wel een gelukkige intuïtie! Elders[2]) voegt hij er aan toe, dat het „Polynesisch" niet de taal is van de Papoea en Semang, die evenals de „Haraforas" e.a. van ander „geslacht" een „even belangrijk als moeilijk punt van onderzoek" zouden opleveren.

Ik zei reeds dat Marsden een verzameling aanlegde van taalkundige werken, waaraan hij veel te koste legde: „the expense ruins me"[3]). Ook maakte hij een catalogus van alle bekende woordenboeken en grammatika's van minder bekende talen, die veel uitgebreider werd dan hij verwacht had[4]). Van zijn eigen boeken liet hij, oud geworden, een mooi uitgevoerde catalogus drukken en aan vrienden en bibliotheken ten geschenke geven: een werk van 309 bladzijden in 2 kolommen[5]). De kostbare verzameling van vooral XVIe, XVIIe en XVIIIe eeuwse taalkundige werken, reisbeschrijvingen etc. schonk hij voor z'n overlijden aan King's College Londen. Waarom tengevolge van deze belangstelling voor taalwetenschap en na en naast z'n verdienstelijke taalkundige werken geen groot samenvattend werk uit z'n pen gevloeid is, zet hij zelf uiteen[6]). Hoewel „the comparison of languages including etymology" door vrienden als zijn studiegebied werd beschouwd, en hij ook als materiaalverzameling voor 'n groot werk woordenlijstjes liet verspreiden ter invulling door „intelligent travellers" om dan voor iedere afzonderlijke taalgroep te komen tot een structuuranalyse, „a brief analysis of (the) structure" en „to point out (the) peculiarities of idiom, as well as its analogy, more or less remote, to other tongues", zag hij toch na het verschijnen van de op instigatie en met medewerking van keizerin Catharina van Rusland tot stand gekomen Linguarum Totius Orbis Vocabularia comparativa, de „Vocabularia Petripolitana", van Pallas (1786—7) en van de werken van Hervás en Adelung—Vater[7]) van z'n plan af, ofschoon, voegt hij er aan toe, „I might still have flattered myself with the expectation of producing a more extensive comparison, as

---

[1]) Vgl. bv. Dempwolff, Vergl. Lautlehre, 1934, p. 24.

[2]) Mal. Gramm., zie Marsden-Elout, p. XLII.

[3]) Brief 1790, Autobiografie, p. 77, n.

[4]) Vgl. ibid., p. 71, n. Gedrukt in 60 exx. en niet verspreid (1796).

[5]) Bibliotheca Marsdeniana philologica et orientalis. A catalogue of books and manuscripts collected with a view to the general comparison of languages, and to the study of oriental literature, by William Marsden, London, 1827.

[6]) Autobiografie, pp. 150 vlgg.

[7]) Hierover elders.

well as of more practical utility". Tenslotte ook, „the object of the public is novelty; the most successful writers being those who indulge in fanciful theories". Hij publiceerde nog slechts een klein stukje over het Siwah [1]).

Zijn opmerkingen over de eigenaardigheden van het Maleis die hij behalve in z'n aan de taal gewijde werken ook op enkele plaatsen in de History of Sumatra behandelt bespreek ik in ander verband [2]). Evenzo zijn verhandeling, „On the Polynesian, or East-insular languages", die zich beter samen met het werk van Crawfurd e.a. laat bezien. Deze verhandeling, reeds vroeger geschreven, maar in 1832 uitgewerkt [3]), verscheen in 1834 [4]), tezamen met twee kortere, waarvan de eerste „On a conventional roman alphabet applicable to oriental languages" wederom blijken van de praktische zin van den auteur geeft. Al zijn in deze pennevrucht, uit den aard der zaak — we treffen bij de grondleggers van de moderne taalwetenschap in die tijd dezelfde aan — misvattingen aan te wijzen, het stuk geeft blijk van goed nadenken; het door hem o.a. voor het Maleis voorgestelde transcriptiesysteem, waaruit de c-alleen gebannen, de u = u (oe) en twee letters voor één „articulatie" zoveel mogelijk worden vermeden, is echter door z'n landgenoten niet nagevolgd. Op p. 7 blijkt dat hij 't verschil tusschen kwantiteit en akoustische kleur van 'n vokaal duidelijk zag, nog heden geen gemeengoed. De derde verhandeling uit de genoemde bundel „On the composition of a national English dictionary" leert ons dat Marsden voorstander was van een praktisch-normatief woordenboek naast een wetenschappelijk, èn naast een etymologisch lexikon [5]); door samenwerking onder eenhoofdige leiding van „qualified persons" onder patronage van 'n bevoegd lichaam, met extra-hulp van deskundigen voor de slechts ten dele op te nemen „technische woorden" dient een woordenboek tot stand te komen.

Marsden behoorde tot de generatie van Jones en Wilkins, de voorgangster van die welke de Indogermanistiek en daarmee de XIXe eeuwse taalwetenschap zou grondvesten; niet als zijn tijdgenoten aan

---

1) In Proc. of the Association for promoting the Discovery of the Interior parts of Africa, II, II, pp. 209—212, London, 1802.

2) Taalbeschouwing en Taalbeoefening.

3) Autobiografie, p. 168.

4) Miscellaneous works.

5) Hij pleit, p. 7, n., voor een onderzoek naar 't niet uit 't Latijn afkomstige deel van de Franse woordschat; p. 10 voor grote aandacht te besteden aan de accentuatie.

de eerste beoefening van het Sanskrit, maar aan de voortzetting en verdieping van die van het Maleis wijdde hij z'n beste krachten. Door verblijf in het Oosten en levendige interesse voor alles wat de in zijn tijd zo verwijde horizonten te aanschouwen boden was zijn belangstelling voor Oosterse talen en taalvergelijking gewekt. Zijn figuur is te belangrijk om vergeten te worden.

NOTULEN

VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE
VERGADERINGEN VAN HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE
TAAL-, LAND-, EN VOLKENKUNDE
VAN NEDERLANDSCH-INDIË

1938—1939

BESTUURSVERGADERING

OP ZATERDAG 19 NOVEMBER 1938.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman, Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong had bericht van verhindering gezonden. Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam vertoeft tijdelijk in Indië. Er is één vacature.

Na opening der vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen der October-vergadering, die ongewijzigd worden goedgekeurd.

Als lid hebben bedankt de Heeren Pater J. Kersten, K. R. Perretz en Dr. A. N. J. Thomassen à Thuessink van der Hoop.

Tot lid worden benoemd Mevrouw A. M. Lubberhuizen-Van Gelder, en de Heeren W. L. A. de Waal, M. Quast, W. W. Wessel en J. W. B. Haaxman; de laatste drie als Student-lid.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren A. Dirks, H. J. Venselaar, Dr. W. Ph. Coolhaas, Prof. Dr. J. Ph. Duyvendak, G. J. van Gendt, D. P. Pandeya, Dr. J. Th. Vermeulen, W. O. L. Bethbeder, J. Heemstra, J. D. de Roock, A. A. J. van Polanen Petel, G. L. Tichelman.

Overgegaan wordt tot bespreking van de ontwerp-begrooting. Het aanvankelijk optimisme wordt wat getemperd als blijkt, dat een belangrijke post van uitgave, Adatrechtbundel no. 41, vergeten is. Niettemin is ook daarna het financieele beeld voor 1939 niet ongunstig. Enkele wijzigingen zullen worden aangebracht, waarna de definitieve begrooting op de December-vergadering zal worden vastgesteld.

Binnengekomen is een schrijven van Prof. Dr. A. J. Wensinck, waarin Z.H.G. namens het Legatum Warnerianum dank zegt voor het toegezonden subsidie van f 250 voor de uitgave van een catalogus van Boegineesche handschriften.

Vervolgens wordt gelezen een schrijven van den adjunct-Penningmeester, die advies vraagt hoe te handelen t.a.v. twee bekende persoonlijkheden, die lid van het Instituut zijn en nu al drie jaar lang, ondanks tal van schriftelijke en mondelinge aanmaningen, geen contributie hebben betaald. Besloten wordt, dat de Penningmeester persoonlijk nog een poging zal doen, waarna het Bestuur verdere maatregelen zal nemen.

De Secretaris deelt mede, dat hij het Instituut heeft vertegenwoordigd bij de opening van de Jan Pietersz. Coen-tentoonstelling, georganiseerd door het Rotterdamsch Studenten-corps naar aanleiding van het 5de Lustrum van de Handels Hoogeschool. Voor die tentoonstelling waren een aantal boekwerken uit de bibliotheek van het Instituut in bruikleen afgestaan.

Rondvraag.

Prof. Gonda deelt mede, dat Dr. A. Zieseniss bezig is zijn verhandeling Das Wrhaspatitattwa persklaar te maken.

Prof. Holleman biedt twee verhandelingen voor de Bijdragen aan, en wel 1o. Een hypothese omtrent de sociale structuur van Zuid-Celebes, geschreven door Mr. C. T. Bertling en 2o. Beschrijving van het eiland Ambon, van de hand des heeren H. J. Jansen. Tot commissies van advies worden aangewezen de Heeren Dr. Kruyt en Dr. Rassers, en Prof. Holleman en Prof. De Josselin de Jong.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren Prof. Dr. J. Ph. Duyvendak, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. H. Th. Fischer, Prof. Dr. A. J. Wensinck, Dr. P. Voorhoeve, benevens het Panitya Fonds Kartini Djawa, de Nederl. Handel-Maatschappij, J. M. Wolters' Uitg. Maatschappij, N.V. G. C. T. van Dorp, Chief Secretary to the Government of Ceylon, het Museum Meermanno Westrenianum, de Firma Tjeenk Willink, de Ned.-Ind. Handelmaatschappij, de Kon. Militaire Academie, de Rijks Universiteit te Utrecht, de Maat-

schappij der Nederl. Letterkunde, en de Commissie voor het Adatrecht.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 17 DECEMBER 1938.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronckel (onder-Voorzitter). R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

Mr. E. E. Menten (Penningmeester) had bericht van verhindering gezonden. Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft tijdelijk in Indië. Er is één vacature.

De Voorzitter opent de vergadering, waarna de Secretaris de notulen der November-vergadering leest. Deze worden ongewijzigd goedgekeurd.

Tot lid worden benoemd de Heeren B. J. Visscher, J. P. B. de Graan, Ir. Ch. C. van der Vlies en P. J. A. Molenaars (Student-lid).

Bedankt hebben de leden J. Kreemer, J. Klein, V. Obdeijn, Mr. H. J. Bool, R. Adolf, Mr. L. W. Ch. de Bruyn en J. R. Glaubitz, de laatste twee Student-lid.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de Leden: Dr. J. Th. Vermeulen, Dr. W. F. Stutterheim, R. Kylstra, Mr. P. G. Bijdendijk, G. J. van Gendt, C. W. Nortier, The Chief Scientific Library te Manila, The Librarian of the Harvard Law School, Dr. M. Pryohoetomo, Dr. G. J. Pijper en Dr. Tjan Tjoe Siem.

Aan de orde komt de vaststelling van 's Instituuts begrooting voor 1939. De Secretaris geeft enkele toelichtingen aangaande de in het

ontwerp aangebrachte wijzigingen. Voor het eerst sedert de crisisjaren kan de begrooting worden afgesloten met een, zij het ook klein, batig-saldo. Na enkele besprekingen wordt de begrooting vastgesteld.

Binnengekomen is een schrijven van Dr. L. de Vries te Batavia. Z.E.Z.G. meent uit de Notulen te hebben kunnen opmerken, dat als criterium voor de uitgave van wetenschappelijke bijdragen voor het Bestuur ook de al- of nièt-verkoopbaarheid geldt. De Secretaris heeft reeds geantwoord, dat dit niet juist is: artikelen voor de Bijdragen worden alleen naar hun wetenschappelijke merites beoordeeld. De door Dr. de Vries bedoelde besprekingen gingen over de uitgave van een Atjehsche hikajat *als volksboek* en de daaraan verbonden hooge kosten wettigden een onderzoek naar het mogelijke debiet.

De vergadering kon zich met dit antwoord geheel vereenigen.

Van den Bibliothecaris der Geographischen Gesellschaft is het verzoek binnengekomen in ruilverkeer te treden. Alvorens daarop te antwoorden zal geïnformeerd worden naar den aard der door genoemde Gesellschaft gepubliceerde Mitteilungen.

Een schrijven van the Keeper of the Oriental Books and Manuscripts te Mylapore, waarin tegen betaling afschriften van Sanskritverhandelingen over olifanten en andere dieren worden aangeboden, wordt voor kennisgeving aangenomen.

Van den Heer H. Costenoble is een schrijven ontvangen aangaande de uitgave zijner Chamoro-Grammatik. ZEd. meent reeds te hebben medegedeeld, dat hij geen aanspraak maakt op honorarium, zoodat dus tot uitgave van genoemde Spraakleer kan worden overgegaan. Tevens verzoekt genoemde Heer het Bestuur nogmaals te overwegen zijn Wörterbuch van diezelfde taal ook uit te geven. Besloten wordt hem te antwoorden dat, in hoofdzaak om financieele redenen, daartoe niet kan worden overgegaan.

Op het verzoek van het Indische Documentatie-Bureau der R.-K. Staatspartij om gratis-toezending onzer Bijdragen moet, om de consequenties, afwijzend worden beschikt.

Evenmin wordt ingegaan op het verzoek van de afdeeling Incasso van de Amsterdamsche Bank, om de contributies van het Kon. Instituut te mogen innen.

De Secretaris leest een aan hem gericht schrijven voor van Prof. Dr. C. C. Berg, waarin deze verslag geeft van zijn dialect-opnamen in Nederl. Indië. Verder heeft de Secretaris bericht ontvangen van het overlijden van Prof. Dr. Otto Dempwolff, wat hij heeft beantwoord met een brief van rouwbeklag aan Mevrouw Dempwolff.

In de Secretariskamer staat een volledige verzameling notulen, van de oprichting van het Instituut af, gebonden in vier banden. Ter gelegener tijd hoopt de Secretaris in de gelegenheid te komen er een register op te laten maken.

Ten slotte doet de Secretaris mededeelingen over een tweetal door hem ontvangen en beantwoorde brieven, respect. van den administrateur van het college van Curatoren der Rijks-Universiteit te Leiden over het aan Prof. Berg verleende subsidie, en van den Landsarchivaris in Nederl. Indië over het copieeren van contracten voor deel VI van het Corpus Diplomaticum.

Rondvraag.

De Heer Kern wijst erop, dat de periodiek verschijnende „Litterae Orientales" nooit melding maken van de Bijdragen. Daar het Instituut gemelde Litterae ook niet ontvangt, zal de Secretaris zich tot den uitgever daarvan wenden om inlichtingen.

Dr. Rassers adviseert, mede namens Dr. Kruyt, het artikel van Mr. C. T. Bertling, „Een hypothese omtrent de sociale structuur van Zuid-Celebes" in de Bijdragen op te nemen. Conform besloten.

Mede namens Prof. De Josselin de Jong stelt Prof. Holleman voor het artikel van den Heer H. J. Jansen, „Ethnografische bijzonderheden van enkele Ambonsche negorijen" ook in de Bijdragen op te nemen. Daartoe wordt besloten.

Prof. Gonda stelt voor, mede namens Dr. Rassers, de herbewerkte verhandeling van Dr. E. J. van den Berg, De Val van Sora, uit te geven. Besloten wordt dit opstel te publiceeren als deel II van 's Instituuts Verhandelingen.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren A. J. de Lorm, Prof. G. Gonggrijp, Dr. W. C. Klein, F. Oudschans Dentz, J. Bom, Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis, Prof. Dr. Ir. C. P. Mom, benevens van de firma J. B. Wolters, de Bibliotheek der Rijks Universiteit te Leiden en de Vereeniging voor de Theecultuur in Ned. Indië. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

OP ZATERDAG 21 JANUARI 1939.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Ondervoorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heer Mr. E. E. Menten (Penningmeester) had bericht van verhindering gezonden; Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft tijdelijk in Indië. Er is één vacature.

De Voorzitter opent de eerste vergadering in het nieuwe jaar met het uitspreken van de beste wenschen, zoo voor het Instituut als voor de aanwezigen individueel. Op zijn verzoek leest de Secretaris daarna de notulen, die na een kleine wijziging worden goedgekeurd.

Volgen de mutaties in de ledenlijst. Het lidmaatschap is opgezegd door de Heeren J. C. Ligtvoet, Van Heekeren en Co., F. J. C. van Boekel, M. Lawalata, H. J. Vermeulen, A. J. Hijmans, E. Wong, V. L. Makatita en M. Verkammen, de laatste zes Student-lid.

Benoemd worden tot gewoon lid de Heer Soemadi Soemowidagdo, tot Student-lid de Heeren A. P. Makatita, K. P. Wegener en Robert Treffers.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden Ir. W. J. Twiss, N. Th. van der Veer, Dr. F. R. J. Verhoeven, Dr. L. Pronk, A. H. van Zuylen, R. H. K. Poeradiredja, O. A. ten Cate, A. A. J. van Polanen Petel, P. Pelliot, Dr. Th. Pigeaud en O. Monod de Froideville.

Gelezen wordt een schrijven van het Adriani-Kruyt-Instituut te Manado, waarin dank wordt betuigd voor de toezending van een bundeltje publicaties van het Instituut.

Besproken wordt de a.s. Bestuursverkiezing. In verband met de door het Bestuur op te maken aanbeveling worden enkele namen genoemd en krijgt de Secretaris opdracht bij enkele leden te informeeren of zij een eventueele benoeming zullen aanvaarden.

Volgt een schrijven van den Heer O. Harrasowitz te Leipzig, uitgever der Litterae Orientalae, waarin deze enkele inlichtingen verstrekt. Hem zal worden verzocht de genoemde Litterae geregeld aan het Instituut toe te zenden en ook de Bijdragen daarin te willen vermelden.

Secretaris. Deze deelt mede, dat hij het manuscript der Chamoro-Grammatik van den Heer H. Costenoble van den drukker heeft teruggekregen. Er was een z.g. sleutel bij voor diverse teekens, welke sleutel evenwel niet volledig was, zoodat de drukker er geen weg mee wist. Aan den Heer Costenoble zijn inlichtingen gevraagd.

Verder dringt de Secretaris aan op het persklaar maken van een nieuwe uitgave der Babad Tanah Djawi. Overeenkomstig een in Maart 1938 genomen besluit zal de tekst in Latijnsche karakters worden gedrukt en zal daarnaast een afzonderlijk verkrijgbare vertaling worden uitgegeven. Om een en ander op de begrooting voor 1940 te kunnen brengen, dienen de transcriptie en de vertaling tijdig gereed te zijn, ten einde aan den drukker een kostenberekening te kunnen vragen. Besloten wordt het advies in te winnen van Prof. Dr. C. C. Berg.

Op zijn verzoek wordt de Secretaris gemachtigd om Student-leden, die langer dan een jaar met hun contributie ten achter zijn, het gebruik der boekerij te ontzeggen.

Rondvraag.

De Voorzitter overhandigt den Secretaris een nieuwe serie foto's van den Oudheidkundigen dienst in Ned. Indië, ter opneming in de collectie van het Instituut. In verband daarmede brengt de Heer Kern weer de wenschelijkheid eener inventariseering en catologiseering dier collectie ter sprake. Er is nog geen bewerker gevonden, maar het Bestuur blijft in deze diligent.

Prof. Gonda deelt mede, dat volgens Prof. Van Vuuren de publicaties der Hamburgische Geographische Gesellschaft, welk instituut op ruil van edita heeft aangedrongen, op hoog wetenschappelijk peil staan. Het verzoek zou dus kunnen worden ingewilligd. Z.H.G. wijst er evenwel op, dat wij reeds in ruilverkeer staan met de Commerzbibliothek te Hamburg, die in hetzelfde gebouw is gevestigd als de H. G. G. Daarnaar zou dus kunnen worden verwezen, wat de Secretaris toezegt te zullen doen.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van Dr. J. P. G. Schmitz, den Senaat der Rijks-Universiteit te Leiden, Dr. G. Kuperus, de Linschotenvereeniging, Dr. D. J. H. Nyèssen, The Library of the India Office, Dr. H. J. A. Eykman, Dr. Alb. C. Kruyt, The Research Associate University of Denver, de Universiteitsbibliotheek te Utrecht, de Vereeniging Kartinifonds, het Consistory of the Wolvendaal-Church te Colombo en de N.V. Oosthoek's Uitgeversmaatschappij te Utrecht. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 18 FEBRUARI 1939.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Ondervoorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. M. de Josselin de Jong, Prof. Dr. J. Gonda, Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

Prof. Mr. F. D. Holleman was verhinderd; Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft nog steeds in Indië. Er is één vacature.

Na opening van de vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen, die na een kleine wijziging worden goedgekeurd.

Overleden is het Eerelid Sir Dr. H. W. A. Deterding. Het lidmaatschap is opgezegd door den Heer D. P. Pandeya.

Tot lid wordt benoemd de Heer M. G. Emeis.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden H. Versteegh, J. F. de Beaufort, Dr. Prijono, Mr. J. K. Onnen, Dr. F. C. Wieder, het Fonds ten behoeve van de Indologische Studiën te Utrecht, C. W. Nortier, Mr. Paul Voûte, J. W. Zuyderhoudt, Mr. H. Campen, Mr. E. M. Uhlenbeck, Dr. A. A. Cense, Dr. J. W. de Klein en Dr. W. Ph. Coolhaas.

Komt aan de orde de Rekening en Verantwoording van den Penningmeester over 1938. Mr. E. E. Menten deelt afschriften rond van die Rekening en Verantwoording, met een Toelichting, een Kasverantwoording 1938, benevens een Balans per 31 December 1938. Uit een en ander blijkt, dat het netto-bezit van het Instituut bedraagt f 316.391,49 en van het Pensioenfonds f 40.000. Daaronder zijn niet begrepen het gebouw aan de Van Galenstraat, de inboedel, de bibliotheek en het boekenfonds, die pro memorie zijn opgebracht. Wat de eigenlijke Rekening en Verantwoording betreft, het geraamde tekort van den dienst 1938 ad f 2350 is door zuinig beheer teruggebracht tot f 1521,78.

Nadat de Penningmeester nog eenige toelichtingen heeft verschaft, dankt de Voorzitter hem voor het nauwgezette beheer der financiën, welke dank door den Heer Menten wordt overgebracht op den Secretaris en den adjunct-Penningmeester.

Tot lid der commissie uit de gewone leden, belast met het nazien dier Rekening en Verantwoording worden benoemd de Heeren Th. van Erp en E. C. van der Ende.

Vervolgens leest de Secretaris zijn Jaarverslag, dat onder dankbetuiging wordt goedgekeurd en op de Algemeene Vergadering in Maart zal worden voorgelezen.

Overgegaan wordt tot het opmaken van drietallen, door het Bestuur aanbevolen ter voorziening in de Bestuursvacatures.

De Secretaris leest een tweetal brieven van den Heer C. Foubert te Voorburg, die den steun van het Bestuur vraagt voor het organiseeren van vacantie- en touristen-reizen naar Indië. De Secretaris heeft reeds geantwoord, dat deze materie buiten de bemoeienis van het Instituuts-Bestuur ligt, welk antwoord de vergadering eenstemmig goedkeurt.

Van het lid Dr. Nyèssen is een recensie ontvangen van een boek over de bevolking van Madagaskar. Aan genoemden Heer zal worden medegedeeld, dat in de Bijdragen nimmer boekbeoordeelingen worden opgenomen, maar dat de Secretaris bereid is die recensie aan een ander orgaan door te zenden.

De Heer Wouter Nijhoff dankt het Bestuur voor het advies, hem gegeven over een hem ter uitgave aangeboden handschrift van Dr. Werner Münsterberger, „Ethnologische Studiën an Indonesischen Schoepfungsmythen".

Met dank wordt kennis genomen van een schrijven der Bataafsche Petroleum Maatschappij, waarbij ook voor 1939 weer een bedrag van f 250 ter beschikking van het Instituut wordt gesteld.

Secretaris. Deze deelt mede, dat hij namens het Bestuur een brief van rouwbeklag heeft gezonden aan Mevrouw Sir Henry Deterding.

Op een auctie te Rotterdam zijn eenige boeken aangekocht, waarbij het werkexemplaar van wijlen Dr. F. de Haan van diens Priangan, benevens het manuscript van het befaamde artikel „Waterloo geen hansopper". De vergadering neemt hiervan met belangstelling kennis en verzoekt Prof. Krom en Dr. Stapel advies te willen uitbrengen over een eventueele plaatsing van dat artikel in de Bijdragen.

Van den Heer A. Costenoble heeft de Secretaris den uitgewerkten sleutel ontvangen, benoodigd voor het drukken van de Chamoro-Grammatik, zoodat het manuscript nu ter perse kan worden gelegd.

Ten slotte wijst de Secretaris er op, dat dit jaar deel 98 der Bijdragen zal verschijnen. Naast deel 99 zou hij gaarne in 1940 als honderdste deel een feestbundel uitgeven, liefst met illustraties en diverse artikelen van vaste medewerkers en zoo mogelijk van alle Bestuursleden en oud-Bestuursleden. De vergadering juicht dit voorstel toe; tegen het opmaken van de begrooting voor 1940 zal hieromtrent een nadere beslissing worden genomen.

Rondvraag.

De Voorzitter overhandigt wederom een serie foto's van den Oudheidkundigen Dienst in Ned. Indië, voor 's Instituuts verzameling. In verband daarmede verklaart Prof. Gonda, dat het mogelijk is dat dezen zomer een jong doctoranda eenigen tijd ter beschikking van het Instituut zal worden gesteld om het rijke foto-materiaal te catalogiseeren.

Prof. Gonda vraagt verder, namens Dr. Hulshof te Utrecht, waar zich de nagelaten papieren kunnen bevinden van wijlen den zendeling B. N. J. Roskott. Dr. Kruyt verwijst den vrager naar de Zendingsschool te Oegstgeest.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van de Nederl. Handelshoogeschool te Rotterdam, den Bond van Eigenaren van Ned. Indische Suikerondernemingen, den Heer G. A. Tiesing en Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

ALGEMEENE VERGADERING

OP ZATERDAG 18 MAART 1939.

Aanwezig de Bestuursleden Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), R. A. Kern, Dr. Alb. C. Kruyt, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman, Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. F. W. Stapel (Secretaris), benevens de gewone leden F. H. van Naerssen, E. C. van der Ende en C. H. de Goeje.

De Voorzitter opent de vergadering met een woord van welkom tot de aanwezigen, en verzoekt vervolgens den Secretaris het Jaarverslag over 1938 te willen voorlezen. Naar aanleiding van dit verslag vraagt de Heer van der Ende het woord. Z.Ed. stelt de werkzaamheden van het Instituut, nml. het exploiteeren van de Koloniale Bibliotheek en het uitgeven van wetenschappelijke verhandelingen op prijs, maar vraagt zich af, of daarnaast geen ander nuttig werk te doen is. Het Instituut zou z.i. de vleugels nog breeder kunnen uitslaan en meer naar buiten optreden.

Prof. Krom wijst er den spreker op, dat het Reglement in artikel 2 de werkzaamheden omschrijft als:

1. het verzamelen van werken en handschriften over de taal-, land- en volkenkunde van Nederl. Oost- en West-Indië;

2. het uitgeven van Bijdragen en andere werken;

3. het stellen van vragen daarover en het aanmoedigen en beloonen van ondernemingen op dit terrein;

4. het onderhouden van betrekkingen met andere wetenschappelijke instellingen in binnen- en buitenland.

Dit programma wordt door het Bestuur zooveel mogelijk uitgevoerd.

De Heer Van der Ende is dankbaar, maar niet geheel voldaan. Hij zou meer op sociaal gebied willen optreden en o.a. lezingen organiseeren. De Voorzitter merkt op, dat populariseering niet dan terloops op onzen weg ligt.

De Secretaris is het in zooverre met den Heer Van der Ende eens, dat hij aan het Instituut meer bekendheid naar buiten zou willen geven, en zal zien wat in die richting te doen is.

Komt aan de orde het verslag der Commissie, belast met het nazien der Rekening en Verantwoording van den Penningmeester over 1938. De Heer Th. van Erp was verhinderd op de vergadering aanwezig te zijn, maar de Heer Van der Ende brengt een omstandig verslag uit ter toelichting van het door de Commissie opgestelde proces-verbaal. Dit laatste luidt als volgt:

„De Commissie belast met het nagaan van de financieele bescheiden over 1938 van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en „Volkenkunde van Nederlandsch-Indië heeft de eer Uw Bestuur te „berichten, dat, na gehouden onderzoek op 11 Maart 1939, ten kantore van de firma Heldring en Pierson te 's-Gravenhage, zij tot het „resultaat is gekomen, dat het beheer met nauwkeurigheid, zorg en „overzichtelijkheid is gevoerd, dat zij namens de leden U verzoekt „den dank aan den Penningmeester en adjunct-Penningmeester te „willen overbrengen en in overweging geeft den Penningmeester te „dechargeeren.

„'s-Gravenhage, 11 Maart 1939.

„(w. g.) TH. VAN ERP.
„(„) E. C. VAN DER ENDE."

Op voorstel van den Voorzitter besluit de Vergadering den Penningmeester over het beheer in 1938 décharge te verleenen, onder dankbetuiging aan Z.E. en den adjunct-Penningmeester voor het nauwgezet beheer en voorzichtig beleid.

Ook dankt de Voorzitter de leden der Commissie voor de moeite, die zij zich wel heeft willen geven.

Overgegaan wordt tot benoeming van Bestuursleden in de drie bestaande vacatures. Op verzoek van den Voorzitter vervullen Prof. De Josselin de Jong en de Heer Van Naerssen de functie van stemopnemers. Met groote meerderheid van stemmen worden gekozen:

in de vacature-Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan de Heer C. H. de Goeje;

in de vacature-Prof. Dr. J. Gonda de Heer H. T. Damsté;

in de vacature-Prof. F. D. Holleman de Heer Mr. F. D. E. van Ossenbruggen.

De Voorzitter dankt de Commissie van stemopneming en heet den Heer de Goeje welkom in het Bestuur, waar hij meer in het bijzonder als kenner van Nederlandsch West-Indië een taak zal kunnen vervullen. De andere gekozenen, niet aanwezig, hebben bereids verklaard een eventueele benoeming te zullen aanvaarden.

Vervolgens dankt de Voorzitter de beide aanwezige aftredende Bestuursleden voor wat zij in het belang van het Instituut hebben gedaan. Prof. Gonda hopen wij weer spoedig in het Bestuur terug te zien; met Prof. Holleman, die voor goed naar Zuid-Afrika vertrekt, zal dit wel niet meer het geval zijn. Namens het geheele Bestuur wenscht de Voorzitter hem het beste toe in zijn nieuwe omgeving en werkkring.

Daar bij de Rondvraag niemand meer het woord verlangt, sluit de Voorzitter de Algemeene Vergadering met dank aan de aanwezigen voor hun opkomst en belangstelling.

JAARVERSLAG OVER 1938.

Bestuur.

Bij het einde van het Instituutsjaar 1937 waren aan de beurt van aftreding de Heeren Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (onder-Voorzitter), Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en H. T. Damsté. Bovendien vroeg Prof. Dr. C. C. Berg, in verband met zijn vertrek naar Ned.-Indië, ontslag, zoodat de jaarvergadering in Maart 1938 moest voorzien in een viertal vacatures. Alleen Mr. Menten was herkiesbaar. Gekozen werden Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Mr. E. E. Menten, Dr. Alb. C. Kruyt en Prof. Mr. F. D. Holleman. De laatste, gekozen in de vacature-Berg, zou slechts voor één jaar zitting nemen.

Voor het jaar 1938 bestond dus het Bestuur uit de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), Mr. E. E. Menten (Penningmeester), Dr. F. W. Stapel (Secretaris), Prof. Dr. J. Gonda, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldan, Dr. W. H. Rassers, R. A. Kern, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan en Prof. Mr. F. D. Holleman.

In September diende Prof. van Kan om bijzondere redenen zijn ontslag in; Baron van Boetzelaer vertrok in April tijdelijk naar Indië, doch bleef zitting houden in het Bestuur.

Personeel.

De adjunct-Secretaris, de Heer F. H. van Naerssen, legde 15 Juli zijn betrekking neer wegens zijn benoeming tot conservator aan het Koloniaal Instituut te Amsterdam. Het Koninklijk Instituut verloor in hem een zeer gewaardeerde kracht. In zijn plaats benoemde het Bestuur den Heer H. C. J. M. van Meurs, oud adjunct-referendaris aan de Algemeene Secretarie te Buitenzorg. De Secretaris kreeg den indruk, dat hiermede een zeer goede keuze is gedaan. Mejuffrouw Dra M. de Block, volontaire bij het Instituut, moest in Maart als zoodanig bedanken wegens haar werkzaamheden bij de bibliotheek van het Vredespaleis. De tijdelijke assistent van de leeszaal, J. J. van Oudenallen, tevens huisbewaarder, bleef zijn taak tot tevredenheid van het Bestuur vervullen.

Leden.

Op 1 Januari 1939 telde het Instituut:

1 Beschermvrouwe (H. M. de Koningin);
2 Eereleden (2) [1];
18 Buitenlandsche leden (18);
32 Leden-donateurs (31);
341 gewone leden en contribueerende instellingen (348);
173 instellingen met welke, o.a. door ruil van edita, betrekkingen werden onderhouden (171).

Er kwam dus in de sterkte maar weinig verandering. Het aantal donateurs vermeerderde met 1, dat der ruilinstellingen met 2, terwijl het aantal gewone leden met 7 verminderde.

De Bataafsche Petroleum-Maatschappij bleef het Instituut krachtig steunen en stelde voor 1938 wederom f 250 te onzer beschikking.

Werkzaamheden.

De reeks Bijdragen werd in het afgeloopen jaar vermeerderd met de deelen 96 en 97. Het eerste daarvan vormde deel V van het Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum, bewerkt door Dr. F. W. Stapel; deel 97 was gemengd en verscheen in 4 afleveringen. Verder zag het eerste deel der Verhandelingen van het Instituut het licht, getiteld „De Factorij der Oostindische Compagnie te Patani", van de hand van Dr. H. Terpstra, evenals Adatrechtbundel No. 40, bevattende een uitgewerkte inhoudsopgave van de geheele serie, een literatuur-

---

[1]) De cijfers tusschen haakjes geven de getallen op 1 Januari 1938 aan.

overzicht over de jaren 1927—1937 en een register op de bundels 31—39. Ten slotte verscheen ook deel II van het Literatuur-overzicht voor de Taal-, Land- en Volkenkunde en de Geschiedenis van Nederl. Indië, door den Heer F. H. van Naerssen.

Uitgaven in voorbereiding.

Tegen de verwachting kwam het al zoo lang in voorbereiding zijnde Sa'dan-Toradjaasch Woordenboek van Dr. H. van der Veen nog weer niet gereed, ondanks de door den samensteller gedane toezegging. Verwacht mag worden, dat het in 1939 zal kunnen verschijnen. In bewerking zijn: deel 98 der Bijdragen (gemengd), deel 41 der Adatrechtbundels, deel II der Verhandelingen van het Koninklijk Instituut (De Val van Sora, door Dr. E. J. van den Berg), het derde deel van het jaarlijksch Literatuur-overzicht, deel VI van het Corpus Diplomaticum en een herdruk van de Babad Tanah Djawi met vertaling. Beide laatstgenoemde werken zullen echter op zijn vroegst in 1940 verschijnen. Nog zal in 1939 een nieuwe ledenlijst het licht zien, en waarschijnlijk ook een Chamoro-Grammatik van den Heer H. Costenoble te Del Carmen (Philippijnen).

Bibliotheek.

Evenals in vorige jaren hebben ook in 1938 velen onze boekerij met schenkingen verrijkt, terwijl voor onderhoud en aankoop een bedrag van f 1300 kon worden besteed.

Gebouwen, enz.

Gebouwen en meubilair bevinden zich in een bevredigenden staat. De nieuwe ketel voor de centrale verwarming bleef uitstekend voldoen, terwijl de woestenij achter het gebouw in een fraaien tuin werd herschapen.

Financiën.

De doode-hand-belasting werd door de regeering voor een jaar verlengd, zoodat het Instituut niet voor het eind 1939 van die lastpost zal bevrijd geraken. Overigens waren de financieele resultaten niet onbevredigend. Het dienstjaar 1938 zal sluiten met een nadeelig saldo van f 1521 tegenover een geraamd nadeelig saldo van f 2350, terwijl de begrooting voor 1939 kon worden vastgesteld met een batig saldo van f 130.

BESTUURSVERGADERING

OP 18 MAART 1939.

Aanwezig de Heeren Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. F. W. Stapel en C. H. de Goeje.

Als oudste lid in jaren opent Dr. Alb. C. Kruyt de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen te lezen der Februari-bijeenkomst. Ze worden na lezing ongewijzigd goedgekeurd.

Het lidmaatschap is opgezegd door de Hollandsche Betonmaatschappij te Den Haag en Dr. R. Goris te Singaradja.

Tot gewoon lid worden benoemd de Heeren J. Barreau, J. Jongejans, Menno S. van Meeteren Brouwer en Dr. Werner Münsterberger.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden M. Blondeau, P. Reinking, Dr. J. F. Stutterheim, Dr. S. J. Esser, I. D. W. de Haan, H. J. Venselaar en Drs. W. Jr. Kok.

Overgegaan wordt tot de verkiezing van een Dagelijksch Bestuur. Gekozen blijken: tot Voorzitter Prof. Dr. N. J. Krom; tot onder-Voorzitter Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, tot Penningmeester Mr. E. E. Menten en tot Secretaris Dr. F. W. Stapel. Allen zijn bereid die functies te aanvaarden.

Prof. Krom neemt de leiding der vergadering over. Z.H.G. dankt voor het hernieuwd bewijs van vertrouwen in zijn leiding en richt een woord van dank tot Dr. Alb. C. Kruyt voor de waarneming dier functie.

Wordt gelezen een schrijven van een lid, dat onbekend wenscht te blijven, waarin mededeeling gedaan wordt dat schrijver in stede van zijn jaarlijksche contributie een bedrag van f 500 ineens op rekening van het Instituut heeft doen storten, welk bedrag gedeeltelijk kan worden gebruikt tot vermindering van het tekort op de rekening over 1938. Met groote ingenomenheid wordt van dit schrijven kennis genomen.

Op de uitnoodiging tot het zenden van eenige afgevaardigden naar het 10de All India Oriental congres te Londen te Hyderabad in December 1939, zal worden geantwoord, dat geen vertegenwoordigers van het Instituut deze conferentie zullen kunnen bijwonen.

Secretaris. Deze deelt mede, dat van Frau Charlotte Deterding nebst Kindren een dankbetuiging is ontvangen op het schrijven van rouwbeklag, door het Instituut tot haar gericht bij het overlijden van Sir Henry Deterding.

Verder verzocht de Secretaris goedkeuring op zijn voornemen, om een volledige lijst te doen drukken van alle afzonderlijke uitgaven, in den loop der jaren door het Instituut in het licht gegeven. Het Bestuur betuigt zijn instemming met dit plan.

Ten slotte deelt de Secretaris mede, dat hij den 1sten April voor eenige weken naar het buitenland vertrekt; in verband daarmede stelt hij voor, de volgende Bestuursvergadering te houden op 29 April. Het Bestuur gaat hiermede accoord.

Bij de *Rondvraag* deelt de Heer De Goeje mede, dat hij een verhandeling over de Boschnegers in Suriname in bewerking heeft, en vraagt, of die eventueel in de bijdragen zou kunnen worden opgenomen. De Voorzitter antwoordt dat dit artikel gaarne voor de Bijdragen wordt tegemoet gezien.

Boekgeschenken waren binnengekomen van Ir. H. van Hettinga Tromp, de Nederlandsch-Indische Spoorweg Maatschappij, de boekhandel Martinus Nijhoff, de boekhandel Van Stockum, het Indisch Genootschap, Prof. J. A. van Hamel en Pater C. Wessels, S. J.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

OP ZATERDAG 29 APRIL 1939.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), Mr.

F. D. E. van Ossenbruggen, R. A. Kern, H. T. Damsté, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong en Dr. F. W. Stapel (Secretaris). De Heeren C. H. de Goeje en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) waren verhinderd; Dr. C. W. Th. van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft nog steeds buiten 's lands.

De Voorzitter opent de vergadering met een speciaal woord van welkom tot de Heeren Mr. F. D. E. van Ossenbruggen en H. T. Damsté, die wederom in den kring van het Bestuur zijn teruggekeerd.

Vervolgens leest de Secretaris de notulen van de Algemeene Vergadering en daarna die van de Bestuursvergadering, gehouden op 18 Maart. Beide worden onveranderd goedgekeurd.

Overleden is het lid E. S. de Klerck; tegen ultimo 1939 is het lidmaatschap opgezegd door Prof. Dr. E. C. Godée Molsbergen. Tot nieuwe leden worden benoemd de Heeren B. Themans, W. P. M. Rosier en J. G Larive jr.; de beide laatsten student-lid.

Wegens wanbetaling moeten worden geroyeerd de Heeren Joh. Koning en H. Adi Tjondro.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de Heeren C. J. Seegeler, M. G. Emeis, Dr. J. W. de Klein en Dr J. F. Stutterheim.

Gelezen wordt een schrijven van Prof. Dr. C. C. Berg, waarin Z.H.G. verslag geeft van zijn werk in Ned.-Indië. Verder dringt Prof. Berg er op aan, dat zijn assistent in Leiden ook dit jaar een toelage van f 75 van het Instituut mag ontvangen. Ofschoon daar bij de begrooting niet op gerekend was, wordt dit verzoek ingewilligd.

Van Dr. H. van der Veen te Rante Pao was een schrijven binnengekomen, waarin spoedige voltooiïng van het register op het Sa'dansch Woordenboek wordt toegezegd.

De Heer H. Costenoble had alsnog een uitvoerige lijst met addenda et corrigenda op zijn Chamoro-Grammatik ingezonden. Op verzoek van den Secretaris verklaart Prof. Van Ronkel zich bereid die in het manuscript aan te brengen.

De Heer W. L. Steinhart heeft in een per luchtpost ontvangen schrijven de toezending van een aantal Niassche teksten van zijn hand aangekondigd, met verzoek om opname in de Bijdragen. De Heeren Dr. Alb. C. Kruyt en R. A. Kern verklaren zich bereid van advies te dienen.

In een schrijven van 29 Maart deelt de Heer W. L. Olthoff mede, dat hij door ziekte nog niet gereed is gekomen met de transcriptie en vertaling van de Babad Tanah Djawi. Hij hoopt evenwel met September geheel klaar te zijn.

Ten slotte is een schrijven ontvangen van Dr. E. J. van den Berg te Baoe-Baoe, met mededeeling dat de proeven van zijn verhandeling De Val van Sora gecorrigeerd zijn. Aan genoemden Heer wordt toegestaan, zoo voor de Leidsche Universiteit als ter distributie aan vakgenooten, over 140 overdrukken te beschikken. De extra-kosten daarvan zullen van zijn honorarium worden afgehouden.

De Secretaris deelt mede, dat Mevrouw Muller, de weduwe van 's Instituuts vroegeren adjunct-Secretaris, op 21 April is overleden. Op zijn voorstel besluit het Bestuur haar pensioen tot en met Mei aan de erven uit te betalen.

Een door hem, Secretaris, ontvangen brochure van het Nederlandsch Wetenschappelijk Humanitair Comité wordt voor kennisgeving aangenomen.

Rondvraag.

Prof. Krom deelt mede, dat door hem een verzoek is ontvangen tot medewerking aan een door het Far Eastern Committee uit het Committee of Historical Sciences uit te geven Bibliographie van het Verre Oosten sedert het einde van den Wereldoorlog. De lijst der Nederlandsche uitgaven op dit gebied is reeds samengesteld door Prof. Dr. J. J. L. Duyvendak. Aan den adjunct-Secretaris, den Heer Van Meurs, zal worden verzocht, daarbij een beredeneerd overzicht te schrijven.

De Heer R. A. Kern brengt nog eens den a.s. Jubileumbundel van de Bijdragen ter sprake. De Secretaris zou dien bundel gereed willen zien op de jaarvergadering in Maart 1941. Besloten wordt tegen het voorjaar 1940 aan een aantal in het Instituut belangstellende geleerden een uitnoodiging te zenden tot het leveren van een bijdrage van maximaal twee vel druks.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van den Heer Prof. Mr. B. ter Haar Bzn. en van het Adriani-Kruyt-Instituut op Manado. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

OP ZATERDAG 20 MEI 1939.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, H. T. Damsté, R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, C. H. de Goeje en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heer Mr. E. E. Menten (Penningmeester) had bericht van verhindering gezonden; Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft nog steeds in het buitenland.

Na opening der vergadering verzoekt de Voorzitter den Secretaris, de notulen van de bijeenkomst op 29 April te lezen. Deze worden ongewijzigd goedgekeurd.

Het lidmaatschap is opgezegd door het Hoofdbestuur van de „Nillmij van 1859" te Batavia. Bericht van adreswijziging is binnengekomen van de Heeren J. D. de Roock, R E. Velleman, Mr. M. Koesnoen Tjitrowardhojo, L. R. Fievez de Malines van Ginkel, H. L. Barre, Dr. H. H. Juynboll, A. A. J. van Polanen Petel, benevens van de Redaktion des Anthropos.

Gelezen en voor kennisgeving aangenomen wordt een brief van Dr. D. J. H. Nyèssen, thans te Ambatolampy in Britsch-Indië, waarin Z.E.Z.G. toezending van nog een groote collectie volkenkundige foto's toezegt. Tegen reproductie bestaat geen bezwaar, mits met vermelding van de herkomst. Een studie van de Zuid-Aziatische volken ligt thans in het voornemen van Dr. Nyèssen.

Ontvangen is een verslag van den in 1938 gehouden wedstrijd in Latijnsche gedichten, uitgeschreven door het Legatum Hoeufftianum. Voor kennisgeving aangenomen.

Komt in behandeling een schrijven van Ferdinand Enke's Verlagbuchhandlung, uitgeefster van de Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, met verzoek om inlichtingen aangaande de ruil van genoemd tijdschrift tegen de Bijdragen van het Kon. Instituut en tegen de Adatrechtbundels. De Secretaris zal de gevraagde inlichtingen verschaffen.

Volgen de mededeelingen van den *Secretaris,* die zich ditmaal beperken tot het voorlezen van een door hem via Prof. Godée Molsbergen ontvangen schrijven van den Minister van Koloniën, waaruit blijkt dat nog geen beslissing is genomen angaande de bestemming der papieren uit de nalatenschap van Dr. F. de Haan. Zijne Excellentie verwacht een voorstel van de Indische Regeering.

Rondvraag.

Prof. van Ronkel overhandigt het manuscript van de Chamoro-Grammatik des Heeren Costenoble, waarin Z.H.G. de nagezonden correcties heeft aangebracht. De Voorzitter dankt Prof. van Ronkel voor de genomen moeite.

Prof. Krom overhandigt wederom twee foto's van den Oudheidkundigen Dienst in Nederl. Indië.

De Heer R. A. Kern brengt, mede namens Dr. Alb. C. Kruyt, advies uit over de door den Heer W. L. Steinhart ter plaatsing in de Bijdragen aangeboden serie Niassche liederen. Beide adviseurs zijn van meening, dat deze waardevolle teksten slechts ten volle tot hun recht zullen komen, als ze geplaatst worden in de Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap voor K. en W., waarin ook de 25 voorafgaande liederen zijn verschenen. Dit advies zal ter kennis van den Heer Steinhart worden gebracht.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Kamer van Koophandel en Fabrieken te 's-Gravenhage en van Prof. Dr. N. J. Krom. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
OP 17 JUNI 1939.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, H. T. Damsté, R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, C. H. de Goeje en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter) en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) waren verhinderd; Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft nog in het buitenland.

Prof. van Ronkel opent, bij ontstentenis van den Voorzitter, de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen van de vorige bijeenkomst te lezen. Ze worden onveranderd goedgekeurd.

Het lidmaatschap is opgezegd door de Heeren J. P. B. de Graan, Dr. Hendrik P. Muller en Prof. Mr. F. D. Holleman. Tot lid worden benoemd de Heeren Jhr. F. F. F. van Suchtelen, F. J. van der Dussen, B. van Eldik, J. Goldman en C. G. van Geest, allen student-lid.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van het Secretariaat van het Fonds ten behoeve van de Indologische Studiën te Utrecht en van den Heer C. J. van Batenburg.

Gelezen wordt een uitvoerig schrijven van Dr. D. J. H. Nyèssen uit Darjeeling, waarin Z.E.Z.G. interessante mededeelingen doet over zijn anthropologische onderzoekingen op Madagaskar, welke hem aanleiding waren zijn terugreis over Ceilòn en Britsch-Indië te maken. De Heer Nyèssen zegt nadere mededeelingen met begeleidende foto's toe.

De Commissie voor het Adatrecht draagt voor tot lid dezer Commissie den Heer Dr. V. E. Korn. De vergadering besluit den voorgedragene te benoemen. Als Voorzitter van genoemde Commissie zal optreden Prof. Mr. J. J. Schrieke en als Secretaris Dr. V. E. Korn.

Gelezen wordt een schrijven van Prof. Dr. C. C. Berg, d.d. 14 Mei 1939, waarin Z.H.G. de positie van zijn assistent Soegiarto bespreekt. Besloten wordt elk jaar bij het opmaken van 's Instituuts begrooting te beslissen, of het tot dusver verleende subsidie zal worden gecontinueerd totdat de positie van genoemden assistent van 's Rijks wege zal zijn vastgesteld.

Een schrijven van het Verbond voor Nationaal Herstel, waarin gevraagd wordt een protest tegen de benoeming van Dr. J. Romein tot hoogleeraar te Amsterdam te ondersteunen, wordt voor kennisgeving aangenomen.

De Secretaris deelt mede, dat hij van 27 Juni tot 17 Juli als gecommitteerde bij de eindexamens in Gelderland werkzaam zal zijn. Dr. Alb. C. Kruyt verklaart zich bereid gedurende dien tijd toezicht op den gang van zaken in het Instituut te houden.

Rondvraag.

Prof. van Ronkel verzoekt namens den Secretaris van de Vereenigde Faculteiten, Prof. Mr. Idema, een in het bezit van het Instituut zijnd portret van den Heer Mr. H. L. Wichers in bruikleen te mogen ontvangen voor de Faculteitskamer. Dit verzoek wordt ingewilligd.

Verder wenscht Prof. van Ronkel den Heer Kern geluk met de voltooiïng van den lijvigen catalogus van Boegineesche handschriften in het legatum Warnerianum en elders.

De Heer Kern toont een op een zijden lap gedrukt huwelijksgedicht op den koopman Cornelis Verburgh en zijn vrouw Maria van Riebeeck, gedrukt te Batavia in 1674. Dit merkwaardige document verkeert nog in voortreffelijken staat.

Verder biedt de Heer Kern voor de Bijdragen een artikel aan, getiteld: „Boegineesche en Makassaarsche Taalkundige Bijdragen".

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren H. C. van der Pant en J. W. J. Wellan. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Wd. Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
OP 16 SEPTEMBER 1939.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), H. T. Damsté, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. Alb. C. Kruyt, C. H. de Goeje en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Mr. F. D. E. van Ossenbruggen en R. A. Kern waren ongesteld; Mr. E. E. Menten was verhinderd. Dr. C. W. Th. Baron van Boetselaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft buitenslands.

De Voorzitter opent de vergadering met een ernstig woord naar aanleiding van de zorgelijke tijden en spreekt de hoop uit, dat het gelukken zal ook het Instituut door de komende moeilijkheden heen te helpen.

De Secretaris leest de notulen der vergadering van 16 Juni; ze worden onveranderd goedgekeurd.

Het lidmaatschap is opgezegd door de leden Mr. H. Smits, de Hoogere krijgsschool, Mr. N. E. H. van Esveld, J. L. van Hamel, Mr. H. C. Ferguson en J. G. H. van der Starp; de laatste vier student-lid.

Tot lid worden benoemd de Heeren H. C. Carstens en J. G. de Casparis, benevens het Centraal Katholiek Koloniaal Bureau; tot student-lid de dames A. Royen, B. Snel en N. Th. Jüch, benevens de Heeren K. Neys, L. C. Heyting, A. H. Sirks en W. A. Braasem.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden M. P. C. Laban, Mr. P. G. Bijdendijk, Dr. V. E. Korn, Mr. E. M. Uhlenbeck, Dr. J. W. de Klein, Dr. H. Campen, B. J. Themans, Dr. Th. Lens, Mevr. A. M. Lubberhuizen, P. J. A. Molenaars, R. A. H. Bergman, Dr. G. F. Pijper, Ph. Mees, G. Coedès, Dr. C. Hooykaas, K. F. Venselaar, Dr. C. Nooteboom, Dr. A. A. Fokker, H. P. Degens, Dr. P. J. Zoetmulder en Mejuffrouw M. M. Nicolspeyer.

Gelezen worden een drietal brieven van Dr. D. J. H. Nyèssen,

respectievelijk van 29 Mei, 24 en 26 Juli 1939 uit Kurséong (Himalaya), waarin Z.E.Z.G. nadere bijzonderheden mededeelt over zijn onderzoekingen over de met Indiërs verwante Europieden op Madagaskar. Dr. Nyèssen is van plan zijn onderzoek tot Nepal uit te strekken en bezit daarvoor reeds introducties, maar dit onderzoek gaat zijn financieele krachten te boven. Hij hoopt, dat het Instituut hem in dezen zal kunnen en willen steunen. Hoezeer belangstellende in Dr. Nyèssen's arbeid is het 't Instituut niet mogelijk aan dat verzoek te voldoen, te meer waar de tijdsomstandigheden groote voorzichtigheid ten opzichte van de financiën eischen. In dien zin zal de Secretaris Dr. Nyèssen antwoorden.

Gelezen wordt een schrijven van Dr. E. J. van den Berg te Baoe Baoe, d.d. 20 Juni anno currente, waarin de schrijver het Bestuur dank zegt voor de opname van zijn proefschrift in 's Instituuts Verhandelingen, en voor de honoreering daarvan.

De Heer Dr. H. G. Heyting biedt een aantal, zoo Javaansche als Maleische, geschriften aan, betrekking hebbende op het landbouwritueel op Java, met verzoek te willen nagaan of ze geschikt zijn om in de Bijdragen te worden gepubliceerd. Dr. Rassers en Prof. de Josselin de Jong verklaren zich bereid van advies te dienen.

Een schrijven van den Heer W. L. Steinhart, inzake door hem te publiceeren Niassche teksten, waarover in de Juni-vergadering reeds een beslissing was gevallen, wordt voor kennisgeving aangenomen.

Dr. J. de Hullu, oud Rijks-archivaris, biedt het Instituut een aantal authentieke afschriften aan van archiefstukken, betrekking hebbende op Nieuw-Nederland in de 17de eeuw. In dank aanvaard.

Van Ds. W. van Dijk werd een schrijven ontvangen met een toelichting aangaande de onderscheidingsteekens, door hem aangebracht op de Soembasche woorden in zijn voor de Bijdragen aangenomen artikel *Het begrip marapoe in West-Soemba.*

Aan Dr. C. Hooykaas wordt toegestaan, gestencilde afschriften te doen vervaardigen van de bij fragmenten in de Bijdragen opgenomen vertaling van het Oud-Javaansche Ramäyana, zulks ten gerieve van belangstellende Baliërs.

Besloten wordt afwijzend te beschikken op een verzoek van het Siebenberg-Verlag te Weenen tot ruil van onze Bijdragen tegen de „Berichte des Asienarbeitskreises".

Een schrijven van den Heer H. Costenoble, waarin deze zich beklaagt over het feit dat de zetter van zijn Chamoro-Grammatik niet eens behoorlijk Duitsch kent, „und getreulich alle Schreibfehler, so wie sie im Manuskripte stehen, abdruckt", is reeds door den Secretaris beantwoord met te wijzen op den onredelijken eisch, dat een Nederlandsche zetter schrijffouten van den Duitsch schrijvenden auteur eener spraakkunst van een Oostersche taal zou kunnen verbeteren. De tweede klacht, over het verkeerd aanbrengen van dynamische en andere teekens, wordt voor een groot deel verklaard door de omstandigheid, dat de schrijver later die teekens een andere beteekenis heeft toegekend, dan in het manuscript het geval was. Het aantal aan te brengen correcties is overigens niet grooter dan bij dergelijke teksten gewoonlijk het geval is.

Het Rama Varna Research Institute te Trichur (Cochin) zond een exemplaar van het laatste, door genoemd Instituut uitgegeven, Bulletin, met voorstel een overeenkomst tot ruil van edita aan te gaan. Prof. van Ronkel zal bedoeld Bulletin bestudeeren en in de volgende vergadering advies uitbrengen.

Secretaris. Deze deelt mede, dat hij, onder nadere goedkeuring der vergadering, den prijs van deel II der Verhandelingen, De Val van Sora, heeft bepaald op f 3,50 en van het derde deel van het Literatuur Overzicht op f 1,50, waarmede de vergadering zich vereenigt.

Verder heeft de Secretaris aan den Resident van het Gouvernement Atjeh een offerte gedaan van de door het Instituut uitgegeven Hikajat Malèm Dagang, bewerkt door Dr. H. K. J. Cowan, en wel: per exemplaar f 2,50, bij minstens 50 exemplaren f 1,50 en bij minstens 100 exemplaren f 1.—.

Hij, Secretaris, stelt voor, op het titelblad van Dr. H. van der Veen's Sadan-Toradjaasch Woordenboek te doen plaatsen: „Samengesteld door Dr. H. van der Veen, afgevaardigde van het Nederlandsch Bijbelgenootschap op Celebes; uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, met financieelen steun van den Gereformeerden Zendingsbond, en het Koninklijk Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen". Accoord.

Mede op voorstel van den Secretaris wordt besloten Mejuffr. W. Jurriaanse, werkzaam op het archief te Colombo, toe te staan in een platenalbum van de Nederlandsche oudheden op Ceilon op te nemen foto's van een serie aquarellen, in bezit van het Instituut.

Van den boekbinder J. van den Berg ontving de Secretaris eenige boeken, behoorende tot de nalatenschap van Dr. G. P. Rouffaer. Besloten wordt na te gaan, wat daarvan nog in onze bibliotheek kan worden opgenomen, en de rest zoo nuttig mogelijk te plaatsen.

Het verheugt den Secretaris te kunnen mededeelen dat de Heer Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen, oud-gouverneur van Sumatra's Oostkust, geheel con amore heeft aangeboden werkzaamheden in het belang van het Instituut te verrichten. Begonnen zal worden met het samenstellen van een register op de notulen, van de oprichting van het Instituut af. Deze mededeeling wordt met groote instemming vernomen.

Op voorstel van den Secretaris wordt besloten een student-lid, die eenige jaren met betaling der contributie ten achteren is en alle aanmaningen onbeantwoord laat, een door Voorzitter en Secretaris onderteekend ultimatum te zenden alvorens tot royeering over te gaan.

Ten slotte vertoont de Secretaris de foto van een door de „N.V. Koninklijke Delftsch-Aardewerkfabriek De Porceleyne Fles" te Delft vervaardigd herinneringsbord naar aanleiding van het 25-jarig jubileum van den Mangkoe Nagoro VII. De Directie dier fabriek had de motieven daarvoor van het Instituut gekregen en heeft daarvoor dank betuigd.

Rondvraag.

Prof. Krom overhandigt een door den Heer Kern ontvangen schrijven van Francis Edwards Ltd te London, waarin het eigen exemplaar van Th. H. Raffles der Jav. regeeringsalmanak van 1814 wordt aangeboden voor £ 10.10.0. Van aankoop wordt afgezien, mede omdat de prijs te hoog is.

De Heer De Goeje staat voor de Bijdragen een artikel af „Aanteekeningen over het geestelijk leven en de samenleving der Djoeka's (Aucaner Boschnegers) in Suriname, door W. F. van Lier, met een inleiding en gegevens van C. H. de Goeje". Dit stuk zal te gelegener tijd geplaatst worden.

Boekgeschenken waren binnengekomen van den Dienst der Volks-

gezondheid in Ned.-Indië, Prof. Mr. F. M. Baron van Asbeck, Mr. F. Stapel, G. L. Tichelman, Secretariaat v/h Comité Triwinda Gedenkboek, N.V. A. Oosthoek's Uitgevers Maatschappij, Prof. Dr. C. C. Berg, Dr. J. van Baal, de Universiteits-Bibliotheek te Utrecht, H. F. Tillema, de Islām Studieclub te Bandoeng en Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.
